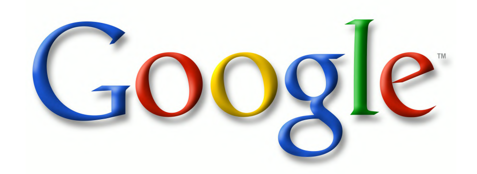
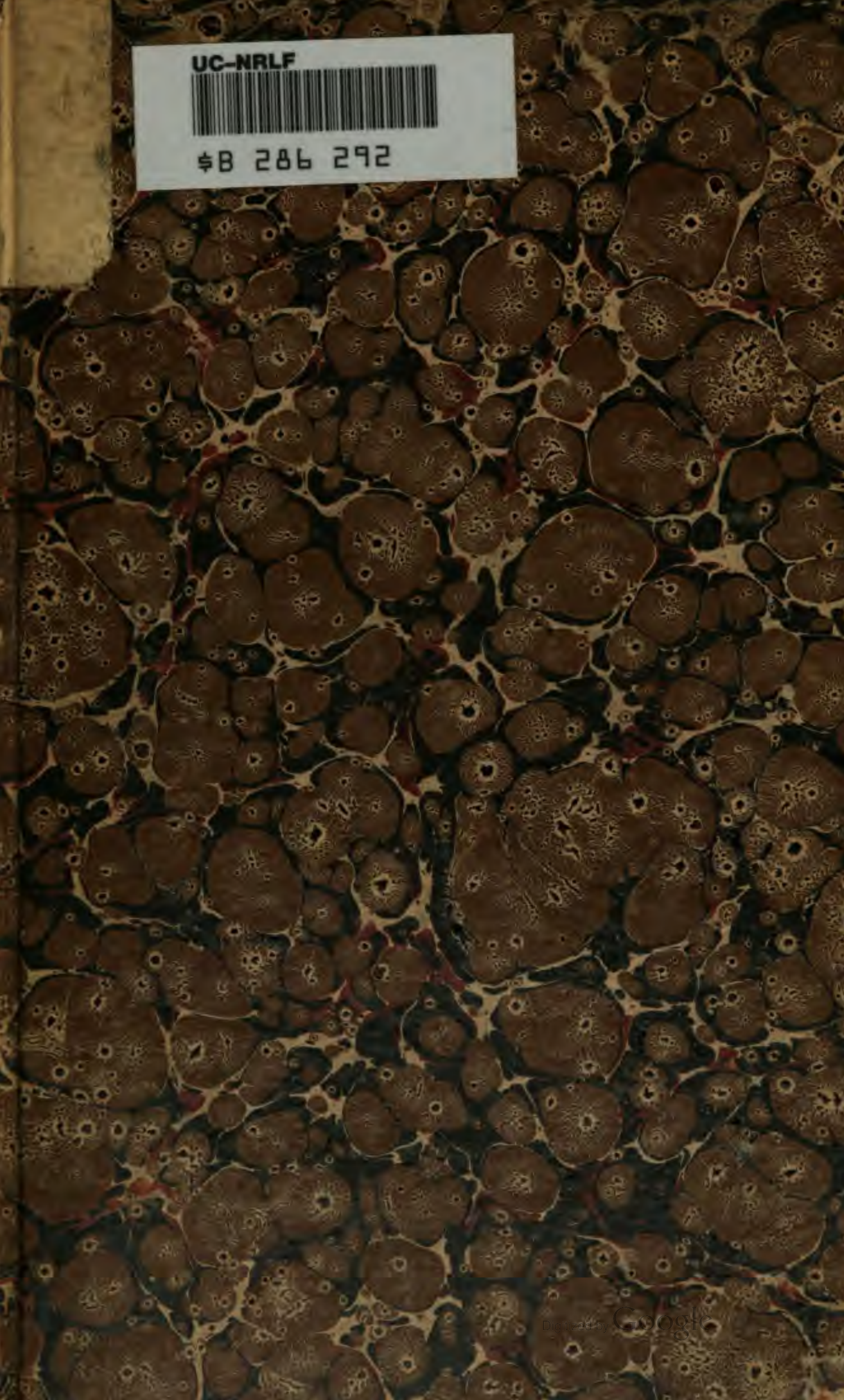



UC-NRLF
$B 286 292




SEAL OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA
LET THERE BE LIGHT
1868



Jules Correvon.

Die speculative Analysis des Begriffs „Geist“

mit

Darlegung des Differenzpunktes zwischen dem Hegel'schen und Neu-Schelling'schen Standpunkte einerseits und dem absoluten Standpunkte Weber's andrerseits,

von

Dr. Carl Hinkel,
Lehrer am Gymnasium in Rinteln.

Rinteln und Leipzig, 1840.
Literarisch-artistisches Verlags-Institut.
(C. Bösendahl.)

Vorwort.

Nachdem nunmehr mit der Schrift F. Weber's: »Die Construction des absoluten Standpunktes, 1840«, der Abschluß der neueren Philosophie in seiner unendlichen Wahrheit und Tiefe vorgetreten, ist es zugleich offenbar geworden, was die Systeme der Gegenwart, die sich in unmittelbarem Bezug zur Hegel'schen Lehre erbaut haben, erzielen. Die Reihe der Übergangsformen ist durch Weber geschlossen und es kommt nur darauf an, im dialektischen Zusammenhange sie auseinander entstehen zu lassen, um damit das in obiger Schrift vorliegende absolute Resultat zu gewinnen, welches aller Hypothesen und Willkührlichkeiten spottet.

Daß das Hegel'sche System in der That noch culminirt, hat seinen guten Grund. Als der letzte berechtigte Abschluß einer speculativen Epoche kann es nur wieder durch die abschließende Idee einer andern wahrhaft aufgehoben werden. Und dieß ist jetzt erst durch die in Weber vorgetretene Idee vollkommen geleistet worden. Alle bisherigen Versuche, Angriffe und Widerlegungen geschahen nur von synkretischen Gestalten aus, und so gründlich und scharf sie auch zum Theil waren, — sobald sie in einem positiven Ergebniß sich zusammenzogen, gleich war es ein altes längst

Bekanntes, für welches das bestrittene System die untern Kategorien schon in Bereitschaft hielt. — Könnte eins der vielen Systeme neuester Zeit, welche im Verhältniß zur Schelling-Hegel'schen Weltanschauung gegründet wurden, wirklich, wie jetzt das Weber'sche, mit dem vollberechtigten Anspruch auftreten: »hier liegt die klare Consequenz der bisherigen Entwickelung vor«, so wie einst auch Fichte, Schelling und Hegel es von sich rühmen konnten, so würde jeder unbefangene Denker keinen Augenblick anstehn, die Sache einzugestehn. Aber dem ist nicht so. Treffliche Einreden, scharfes Aufdecken einzelner Mängel des Hegel'schen Systems sind gemacht worden, — zog man aber das positive Resultat, so kam ein veralteter Standpunkt zum Vorschein, gegen welchen das Hegel'sche System wohl gewaffnet war. Es sind synkretische Gestalten, die in alte längst verklungene Sagen zurückfallen, welche zwar einen guten Kern in sich enthalten, aber in ihrer Inconsequenz zusammensinken.

Da jedoch die hauptsächlichsten der gegnerischen Systeme ganz berechtigte Übergangsgestalten waren, so hatten sie auch sämmtlich eine Seite an sich, die auf das absolute Resultat, welches sich nach dem Weber'schen Standpunkt herausgestellt hat, selbst hindeutet. Diese wahre Seite wurde aber zumeist verdeckt und hintangesetzt, wie denn überhaupt das Wesentliche aller Gestalten nicht eher zum Vorschein kommen kann, bis das Ganze da ist, welches sich sein Gleiches aus allen Ungestalten zusammenzusuchen vermag.

Es liegen also im Verhältniß zum Weber'schen Standpunkt unter den Systemen, die wirklich bewegend in den Entwickelungsgang der speculativen Theologie eingreifen, zwei große Hauptpartbien vor. Auf der einen Seite steht noch immer in jugendlicher Kraft der Stolz und das Meisterstück der neueren Speculation, das Hegel'sche System, vertreten

von einer Reihe echt wissenschaftlicher Männer, — auf der andern die neueste Entwickelung der Speculation. — So chaotisch nun namentlich die Menge der gegenwärtigen, das Hegel'sche System bekämpfenden Systeme erscheinen mag, so groß auch scheinbar die Differenz ist, mit der jede je nach ihrem verschiedenen Standpunkte die Reihenfolge zurechtlegt und die andern zwischen sich und Hegel als mehr oder minder berechtigte Mittelglieder einschiebt, so findet doch einestheils unter allen den Systemen, die consequent über Hegel hinausgegangen zu sein vorgeben, ein so genauer Fortschritt statt, daß es nur darauf ankommt, sie richtig zu ordnen und aneinanderzustellen, um ihn aufs deutlichste zu zeigen; anderntheils haben auch alle diese Systeme ein Gemeinsames, nämlich das Negative — den Kampf gegen die Resultate der Hegel'schen Lehre, und das Positive — die Behauptung des ewigen dreipersönlichen Gottes; mag sich auch eine mehr als die andere an alt Kirchliches anschließen.

Es ist demnach von der größten Wichtigkeit, in Bezug auf den nun vorliegenden absoluten Standpunkt Weber's zweierlei nachzuweisen.

Erstens, ist die consequent in sich selbst zusammenhängende Reihe dieser Übergangsformen darzustellen, um als deren absoluten Abschluß die Weber'sche Weltanschauung zu erkennen. Natürlich kann dabei nicht die Rede davon sein, neben der Aufzeigung der nothwendigen Reihe auch das anhaftende Individuelle, den historischen Stoff zu expliciren. Dieser ist vielmehr als bekannt vorauszusetzen und nur der rein speculative Faden in den unumgänglichst nothwendigen Umrissen, jedoch für den des historischen Stoffs Kundigen genügend, zu verfolgen. Diese Aufgabe ist um so unerläßlicher, als in dem vorliegenden Werke Weber's selbst das Resultat unmittelbar an die Dialektik über das Hegel'sche

System geknüpft ist, ohne weiter auf die Mittelglieder Rücksicht zu nehmen; und zugleich wird es die deutlichste Art und Weise sein, den Standpunkt Weber's als absoluten zu berechtigen. — Dasselbe ist jedoch auch zunächst durch ein zweites Verfahren zu bewerkstelligen. Es ist nämlich:

Zweitens, einerseits jenes gemeinsame positive Resultat der s. g. Neu-Schelling'schen Richtung: »die Position des einen ewigen Gottes«, andrerseits das Resultat der Hegel'schen Lehre festzuhalten, und zu zeigen, wie im Weber'schen Standpunkte beide consequent aufgehoben sind; wodurch dann wieder die Weber'sche Grundanschauung als die absolute resultirt. Dieses ist nun der Zweck der vorliegenden Arbeit, während die erstere Aufgabe Gegenstand einer demnächst erscheinenden Schrift sein soll. —

Meine Schrift hat daher zum Gegenstand den absoluten Differenzpunkt der Hegel'schen und Neu-Schelling'schen Grundanschauung einerseits und der Weber'schen andrerseits aufzuzeigen. Es geschieht dieß zuvörderst in der Einleitung, worin kurz gezeigt wird, wie die Consequenz des Grundgedankens der Hegel'schen und Neu-Schelling'schen Philosophie auf den Grundgedanken des Weber'schen Systems führt, wodurch denn auch das Verhältniß oder die Differenz der Weber'schen Anschauung von der jener beiden Richtungen ersichtlich wird. — Da aber auf der einen Seite insbesondere die Logik Hegel's die Basis von dessen ganzer Philosophie ist, so ist vor allen Dingen nöthig, die Differenz zwischen den Kategorien Hegel's und den Kategorien, wie sie sich dem Grundgedanken Weber's gemäß gestalten müssen, anzugeben. Dieß geschieht im Haupttheil dieser Schrift, auf welchen zunächst der Titel geht. Es wird darin der Begriff »Geist« analysirt, und in und mit dieser Analyse factisch die Differenz der Logik Hegel's und einer Logik nach

Weber'schem Principe dargestellt. Damit wird sowohl deutlich, in welcher Form sich die neue Wissenschaft gestalten wird, als auch der Differenzpunkt im Einzelnen näher hervorgehoben, der wesentlich darin besteht, daß in unserer Kategorienentwickelung die Resumption stets vollzogen wird, während sie der Hegel'schen ganz fehlt. Auch werden gelegentlich einige Abschnitte der Logik Hegel's einer näheren Kritik unterworfen, da dieß im Weber'schen Werk, dessen Plan gemäß, nicht geschehen konnte. Ist nun in den beiden ersten Abschnitten des Haupttheils die Analyse vollzogen, so wird im letzten Abschnitt desselben das Resultat der gesammten Analyse zusammengefaßt und näher gegliedert, was dann sofort auf die Lehre von Gott, der Freiheit und Unsterblichkeit führt. Es wird daher auch hier insbesondere wieder der Grundgedanke der Neu-Schelling'schen und Hegel'schen Lehre in seiner Differenz zum Weber'schen in Betracht gezogen, und gezeigt, wie der Grundgedanke beider Lehren gleich falsch ist, in seiner Consequenz auf den Weber'schen führt und durch diesen erst vermittelt und aufgehoben ist. —

Auf diese Weise erscheint die zweite Aufgabe, die uns am nächsten lag, wie ich glaube, genügend gelöst, und es bleibt nur noch die Lösung der ersten übrig, um von allen Seiten den Weber'schen Standpunkt zu berechtigen. Dieß Alles ist zwar nur den Grundzügen nach geleistet worden, und sowohl die Kategorienentwickelung als die Lehre von der Freiheit und Unsterblichkeit lassen eine weitere Ausführung im Einzelnen zu, welche späterhin kann gegeben werden. Allein der nächste Zweck dieser Schrift verlangte die schärfste Kürze in Darstellung der Umrisse. —

So viel über den Zweck dieser Schrift. Fragt man etwa nach dem Grunde, der mich zu dieser Arbeit führte, so liegt derselbe in den Verhältnissen, unter welchen das Werk meines verstorbenen Freundes erscheint.

Kaum hatte Weber in urkräftiger Genialität seine schöpferische That vollbracht, und den absoluten Standpunkt, dessen Genesis sein ganzes Leben war, vollendet in seiner vollen Klarheit ausgeboren, so kehrte er ins Ewige zurück. Seine That ist eine unendliche, für alle Zeiten bleibende, und wer wahrhaft seinen Standpunkt erkennt, wird einsehn, daß man diese That nicht hoch genug stellen kann. Denn durch sie ward dem Individuum die Wahrheit kund, so weit sie dem menschlichen Wissen überhaupt zugänglich ist. Wer einen solchen Standpunkt der Welt zu geben hatte, konnte freilich keine weitere endliche Aufgabe zu lösen haben. Er und seine That sind ein unzertrennliches Ganze. Wie sein Character edel und fleckenlos war und frei von jedem endlichen Streben, so sah er auch immer nur seine welthistorische Aufgabe vor Augen und in ihrer Lösung das einzige Ziel seines irdischen Lebens. Mit der Lösung dieser Aufgabe war sein Leben vollendet. Weitere endliche Bestrebungen sollten so die schöne Harmonie seines Lebens nicht stören. Er starb sofort nach vollbrachter That, und als unvergängliches Erbtheil hinterließ er der Wissenschaft sein durchaus meisterhaftes und in sich vollendetes Werk. — Bei dem regen Streben nach Wahrheit und einem befriedigenden Standpunkt wird es nun nicht fehlen, daß auch es, wie jede neue Erscheinung auf dem Gebiete der speculativen Philosophie, vielfachen Beurtheilungen unterworfen werden wird. Um daher noch mehr zu Beurtheilungen desselben anzuregen, habe ich diese Schrift erscheinen lassen, und, überzeugt von der Wahrheit dieses Standpunkts, wollte ich sogleich das wissenschaftliche Publikum darauf aufmerksam machen und zugleich durch diese Schrift meine ausgesprochene Behauptung und Überzeugung zu rechtfertigen versuchen. Sollte es mir auf diese Weise gelingen, auch nur Einen für diese echt christliche und wahrhaft beseligende Weltanschauung zu gewinnen, und so dazu beizu-

tragen, dieselbe sobald wie möglich zur gehörigen Geltung in der Wissenschaft zu führen, und auch Andere anzuregen, von demselben Standpunkte aus weiter zu forschen, so ist der Hauptzweck meiner Aufgabe erreicht. Grade weil Weber nicht mehr persönlich für seine Sache wirken kann, fühle ich um so mehr in mir die Aufforderung, auf der Bahn, die er gebrochen hat, fortzugehn, und meine Kräfte der Förderung dieses Standpunktes zu weihen.

Von diesem Gesichtspunkte aus mag man das, was ich gebe, mit Nachsicht aufnehmen. Die Form mag fallen; die Sache, der Grundgedanke Weber's, den ich glaube erfaßt zu haben, wird jedem Widerstande trotzen.

Mehr als alles dieß bitte ich indeß um eine vorurtheilsfreie Beurtheilung, die sich, bei einem unbedingten Streben nach dem wahren Standpunkte, nur an die Sache hält und den derselben angemessenen Ton nicht verläßt. Auf eine solche Beurtheilung des Weber'schen Werks und dieser Schrift werde ich immer eingehn, und sie wird den wahren Standpunkt unendlich fördern. Unwürdige, persönliche Polemiken werde ich nicht weiter berühren, sondern mit Stillschweigen übergehn. Hier kommt nur die Sache, der Standpunkt, nicht die Person, welche ihn vertritt, in Betracht; wie denn auch in Weber's Werk und der vorliegenden Schrift bei etwa vorkommendem Tadel die Sache und nicht die Person gemeint ist. — Freilich ist nichts betrübender, als die Erfahrung, daß in der Philosophie leider noch immer derselbe Sektengeist herrscht, wie vor alten Zeiten. Und selbst die, welche am meisten gegen ihn eifern, machen damit doch keinen Ernst. Die Meisten haben bis zu einem gewissen Punkt abgeschlossen, reden zwar viel von lebendiger Fortbildung, haben aber doch selten Resignation genug, um mit jedem Augenblick von Neuem anzufangen, oder ein Anderes

als bereits Vorhandenes mit unbefangenem und freiem Geiste zu prüfen. Ich weiß wohl, daß an diese die Bitte vergeblich sein wird, dem Weber'schen Werke und den vorliegenden Blättern eine vorurtheilsfreie Betrachtung und Hingebung zu widmen, ohne die man nicht in das, was eigentlich gemeint ist, eindringen kann. Die Meisten verhalten sich schon von vorn herein feindselig gegen jede neue Erscheinung, und da gilt dann weiter kein Protestiren. An Solche ist meine Bitte nicht gerichtet. —

Rinteln, geschrieben im December 1839.

Carl Hinkel.

Inhalt.

Erster Abschnitt.

Der absolute Anfang der Philosophie.

I. Innere Explication der Idee. Standpunkt der reinen Kategorie.

A. Die Idee als unmittelbare Totalität. Die Lehre vom Sein.

A. Die Lehre von der absoluten Freiheit des endlichen Ichs.

B. Die Lehre von der absoluten Unsterblichkeit des endlichen Ichs.

Einleitung.

Als die Dialektik der Religionen ihr höchstes Ziel, ihren abschließenden Gedanken in der Idee des einen ewigen Gottes gefunden hatte, brachte es die Art und Weise der Entstehung dieser Idee mit sich, daß Gott, statt zur Allvermittelung gemacht zu werden, vielmehr von der concreten Totalität an die Stelle der alten Substanz, von der die Bewegung ausging, zu stehen kam.*) In der That war aber so Gott, der absolute Geist, wieder zum Abzug der concreten Totalität von sich selbst und damit statt zum wirklichen concreten Geist nur zum Abstractum des Geistes, d. h. zur Idee des Geistes, zum unterständlichen Wesen der Wirklichkeit gemacht.

An diesem, wenn schon nothwendigen, Fehler**) scheiterte die ganze folgende Entwickelung; — selbst die neue philosophische Epoche seit Cartesius, die man unter dem einzigen Gesichtspunkte betrachten kann, diesen Fehler zu tilgen, schloß sich zunächst in der Vollendung dieser Abstraction ab, indem sie die zwei Seiten der Totalität, den Begriff des Geistes in vollendeter Erstarrung als persönlichen Gott der That oder der concreten Totalität selbst gegenüber fixirte.

---

*) Vrgl. darüber Weber p. 10 ff. besonders p. 32 ff.

**) Vrgl. Weber p. 32 ff.

Der Idealismus machte zuerst die beiden Theile flüssig, d. h. er erkannte, was ein vor der Welt stehender Gott sei, nämlich nichts als die Idee Gottes, somit die absolute göttliche Idee, die in sich selbst zusammenlaufende Totalität aller ewigen Ideen.

Der vor der Welt stehende Jehovah, so von seinem Throne heruntergestoßen, verfiel in den Proceß, der ihm unumgänglich nöthig war, wenn ihm überhaupt wieder aufgeholfen und er concreter absoluter Geist werden sollte.

Hieran knüpft sich denn die Dialektik der Hegel'schen und Neu-Schelling'schen Anschauung, und des Fortschritts der Weber'schen über beide. —

Denn mit dieser schlechthin berechtigten Umsetzung des vorweltlichen Gottes zur Idee, zur Abstraction der Totalität ihrer von sich selbst, mithin zur reinen Allgemeinheit, ergab sich zugleich eine ganz neue Theorie, die Schelling-Hegel'sche, deren Tendenz eben darin besteht, den vorweltlichen Gott oder diese abstracte Idee zum Begriff des concreten Geistes fortzuführen. Aber diese Stufe scheiterte eben an diesem Geistwerden. — Es erhob sich gegen sie die Stufe der Neu-Schelling'schen Richtung, welche zwar einen wesentlichen Fortschritt über die erste Stufe machte, aber zugleich selbst wieder auf den alten Standpunkt zurückfiel, und am Weltwerden der Idee scheiterte. Beide Stufen sind durch Weber vermittelt, der damit die abstracte Idee zur wahren Einheit mit sich zurückführte und die vorliegende Entwickelung schloß. —

Dieß haben wir hier kurz zu entwickeln, können uns jedoch bei der Dialektik der ersten Stufe kürzer fassen, da dieselbe bei Weber ausführlich vollzogen ist. —

1. Mit jener Umsetzung ergab sich demnach sogleich diese neue Theorie:

»Nicht mehr ein vor der Welt stehender Gott, sondern die Idee, das absolute Sich-Wissen als unmittelbares ist das schlechthin Absolute, zeitlos gegenwärtig. Unendlich in sich selbst erzitternd und aus sich herausgehend, erzeugt es so das Andere seiner selbst; — es realisirt sich in einem Reiche empirischer Geister, die jedoch sämmtlich nur insoweit sind und wahrhaft sind, insofern sie die ewige Idee selbst vorstellen; und auch diese zurückfassend, gelangt die Idee über sie hinaus zum Vollbesitze ihrer

selbst in dem ewigen Wissen, nunmehr dem realen, welches die Zeit und alles Werden als Voraussetzung hinter sich hat“. —

Consequenz.

Die Idee ist der ewige Grund, das Allgemeine. Was ist nun ihr eigentliches Anderssein? — Zunächst wird die Natur so genannt. Aber welche Natur, — die ideale? — d. h. die Reihe der ewigen Begriffe der Natur oder die dialektischen Stadien der sich durch ihr Anderssein hindurchringenden Idee? Gewiß nicht. Die sind ewig. Die ideale Natur ist der Begriff der Natur. Als Begriff der Natur aber ein nothwendiges Moment in der dialektischen Entwickelung der Idee überhaupt und somit der Natur in Gott, die ewige, die selbst That Gottes ist. — Also ist es die reale Natur, d. h. diese Gegenstände und Dinge, die chaotische Vielheit der einzelnen Naturobjekte, welche in der Idee, wie alles Individuelle, hinschwindet. Dasselbe gilt von der Sphäre der geistigen Gestalten. Ist der Begriff des Geistes, die zu sich selbst gekommene Idee die Idee, die auch im Ich ist? Offenbar nicht. Der Begriff der Ich in allen ihren Verbindungen, — der Begriff des absoluten Geistes selbst ist nicht der absolute Geist. — Der Begriff des Geistes ist vielmehr der ideale Geist, oder die Idee des Geistes — ja die ganze Idee selbst — also eben das, was als Wesen, als ewiges bezeichnet wurde. Verschieden davon sind die empirischen Geister, diese Ich in ihren Figurationen.

Man darf also nicht so die Sache darstellen, — die ewige Idee mache sich zur Idee des Andersseins der Idee; hierdurch erreichte sie nicht, was sie wollte. Denn sie käme nur zur Idee des Andersseins der Idee und bis zur Idee der zu sich selbst gekommenen Idee — nicht zur zu sich selbst gekommenen Idee selbst. Die Idee des Andersseins der Idee — die Idee der zu sich selbst gekommenen Idee ist vielmehr die Idee selbst — oder der an sich ewige Gott.

Was steht also der Idee noch entgegen? — Die Vielheit der Individuen. Diese Naturexistenzen, diese empirischen Geister, d. h. die ganze concrete Welt, wie sie vorliegt. Sie fällt außer aller speculativen Entwickelung, weil die zu sich selbst gekommene Idee nicht sie, sondern nur ihren Begriff, d. h.

sich selbst begreifen kann. Die Speculation beschäftigt sich blos mit Entwickelung des Gottes, wie er an sich ist, — denn sein eigentliches Anderssein, die empirische Vielheit liegt außer ihrem Reiche.

Hiernach gestaltet sich der Grundgedanke so:

Die Idee als solche ist die einzige wahre Wirklichkeit. Sie setzt aber auch das ganze Reich der Geister, wie der Naturgegenstände, — dieß ist ihr Anderes — ihr Zweites. Unbegriffen und schlechthin außer sich es liegen lassend greift sie über ihm hinweg und wird dann realer absolut concreter Geist, der wohl seine Existenz in einem empirischen Ich hat — allein dasselbe als gleichgültige empirische Basis nur benutzt und wegwirft. — Die Idee an sich ist diese Idee der Philosophie, so wie sie die Idee der Religion, Kunst, des Staats, der Sitte, des subjektiven Geistes, der organischen und anorganischen Natur und die Idee ihrer selbst ist, — aber der reale Staat u. s. w. ist nur als einzelne Existenz und geht sie gar nichts an.

Es liegt in der Nothwendigkeit der Idee, sich ewig zu wissen. Sagte man, die Idee kann auch sein, ohne sich zu wissen, so spräche man offenbar Unsinn. Denn der Idee Sein ist ihr Bewußtsein und somit ihr Sichselbstbegreifen. Sie kommt also nicht nach langem Warten erst zu sich (— dieß wäre eine kindische Vorstellung —); wie lange sollte sie, die zeitlos ist, denn schon gewartet haben? — Ihr Sein ist vielmehr die Realität ihrer Möglichkeit — mithin nur als absoluter Geist. —

Dieß consequente Resultat: »die Idee, der Grund des realen absoluten Geistes muß sich ewig wissen, d. h. muß ewig absoluter Geist sein«, welches nur eine grenzenlose Oberflächlichkeit leugnen konnte, gestaltet jetzt die Weltanschauung näher so:

Das Wahre ist der absolute schlechthin ewige Geist, der sich aber von seinem Grunde, dem Grunde seiner Existenz unterscheidet, wiewohl er mit ihm gleich ewig ist. Der absolute Geist selbst schafft nicht aus sich heraus die Welt und ist in diesem Sinne nicht ihr Primum. Alles, was geschaffen wird, geht aus der sich aktualisirenden Idee oder dem Grunde hervor. Die Schöpfung ist somit das actu Werden des göttlichen Grundes. Freilich hatten schon die Früheren von Gott gesagt, daß er den

Grund seiner selbst in sich habe. Allein sie redeten von diesem Grunde als einem bloßen Begriffe, d. h. einer von den Menschen gemachten Abstraction. Der Grund ist vielmehr ein selbstständiges Wesen, — das Ewige, die Dynamis für das Geschaffene in Gott.

Gott als Geist und sein Grund sind gleich ewig. Gott ist zwar die absolute Existenz des Grundes, der Grund nur die Basis, der Geist die Blüthe. Allein in dem ewigen Kreise, in dem Beide Eins sind, ist es kein Widerspruch, daß Beide nicht nur gleich ewig sind, sondern daß sogar Beide sich wechselseitig erzeugen. Es ist also hier von keinem andern Dualismus die Rede, als einem solchen, der mit der absoluten Einheit besteht.— Der Grund für sich festgehalten ist nur die Möglichkeit, Geist zu werden, — die Sehnsucht, aus sich das Absolute zu gebären, — der Geist selbst die ganze Existenz, die den Grund ewig in sich aufgenommen, wenn schon nicht seine relative Selbstständigkeit negirt hat.—

Das Prius der concreten Totalität ist also ewig mit seinem Tertium vereinigt, das Secundum selbst nur sein ewiges Product. Der Grund, welcher so ewig zugleich sein Begründetes, die Welt, ist und sie ewig in sich zurückbefaßt hat, ist der absolute Geist. Ewig hat er sich als solcher bestimmt durch seine Selbstproduction, deren Momente sämmtlich gleich ewig sind, und auch ihre Bestimmtheit, welche ihre Außenseite bildet, ewig zurückgefaßt haben. Entstanden ist hiermit der Begriff des absoluten Geistes, der sein absolutes Wissen ewig bestimmt hat in einer Unendlichkeit ewiger Geister, von denen jeder selbst wieder die Wissenstotalität des absoluten Geistes ist, die aber zugleich ewig die Seite ihrer Bewußtseinsbestimmtheit für sich seiend als Natur und endlichen Geist herausgesetzt, und ewig wieder in sich begriffen haben.— Die Idee ist der ewige Grund, aber wenn sie dieß sein will, muß sie zugleich ewig ihr Begründetes sein. Sie ist die ewige Möglichkeit der Totalität, aber nur, wenn sie ewig ihre Möglichkeit zumal verwirklicht und die Wirklichkeit ewig begriffen hat. Sie ist das absolut unendliche Wissen, kann dieß aber nur sein, wenn sie eben absolut d. h. Alles weiß, wenn sie absolut concrete unendliche Wissenstotalität ist, und

als solche ihr Wissen unendlich wiederholt und bestimmt gesetzt hat in einer Unendlichkeit bestimmter ewiger Geister.

Hiermit ist der Begriff der abstracten Idee consequent zu dem schlechthin unwiderleglichen Grundgedanken des Weber'schen Standpunktes, zum Begriff des absolut concreten Geistes, der sich in einer Unendlichkeit bestimmter ewiger Geister bestimmt hat, hingeführt worden.

2. Dieser abschließende Gedanke wurde nun auf der andern Seite vorbereitet durch den Fortschritt Schelling's über diese erste Stufe.

Das Prius ist ewig mit seinem Tertium vereinigt. Es fragt sich nun, wie entsteht das Secundum, das Mittlere, die reale Welt, die vorliegende Natur und der endliche Geist? — Die erste Stufe sagte: »Die Idee fällt von sich ab, zerbricht sich und wird die Unendlichkeit der individuellen Welt«. Hier ist die Schöpfung noch eine reine Nothwendigkeit. Sobald der Grund als ante existirender Geist erkannt ist, muß das geistige Element zugleich mit ins Spiel kommen, das Moment der Freiheit. Und die Schöpfung wird nunmehr, weil sie auch Folge des ewigen Grundes ist, ein Gedoppeltes, sowohl eine That des absoluten Geistes als auch des selbstlosen Grundes. Sofern die Geschöpfe sämmtlich Momente des Grundes sind, stehn sie als particuläre Wesen da. — Gott der Geist sucht sie zu universalisiren. Wenn der Grund seine ganze Mannichfaltigkeit entfaltet hat, wenn die Stadien seiner Offenbarung vollendet sind, dann wird Gott Alles in sich zurückfassen und Alles in Allem sein.

Dieser nächste Fortschritt Schelling's beruht auf der richtigen Erkenntniß, daß die ideelle Dynamis der Totalität nicht von ihrer Realität separirt sein kann, daß wenigstens hinsichtlich des absoluten Geistes eine solche Differenz unstatthaft sei. So wie dieser sehr klare Gedanke gefaßt ist, folgt alles übrige mit Nothwendigkeit.

Der Grund ist nur als actu existirender Geist. Jetzt kann dieses aktuell Werden nicht mehr im Menschen vor sich gehn. Denn in der Welt zeigt sich das Gegentheil. Der Geist ist erst ein Resultat, kommt am Ende, dauert nicht lange, ist bald und bald nicht. Ein solcher Geist ist nun eine reine Inconsequenz, zumal da er, wo er auch nur sich finden mag, zum Secundum;

der individuellen Welt gehört, die Individuen aber das an der Idee Hinschwindende sind. Soll die Idee wirklich zu sich kommen, so muß das eine Existenz sein, die kein Individuum ist, sondern mehr als dieß, — und soll es auch geschehen sein, so kann dieß nicht in einem menschlichen Individuum vorgehen.

Auf dieser Dialektik beruht dieser nächste Fortschritt. Freilich ist dabei immer noch die alte Inconsequenz geblieben, daß das Secundum, die individuelle Welt übersprungen wird und erst später aus dem Grunde heraus folgt. Dieser Rest der alten Lehre haftet noch; denn offenbar, so wie von der ideellen Dynamis gilt, ewig Geist zu sein, so muß sie auch ewig ihr ganzes Secundum in sich hineingezogen haben. Dieß bleibt jetzt noch außen. Und so gestaltet sich die Lehre, wie gesagt.

Es ist jetzt näher zu sehn, wie der absolute Geist an sich beschaffen sei, und in welchem Verhältniß zu seinem Prius er stehe.

Der absolute Geist ist eingesehen worden als erhaben über das endliche Werden, folglich über alle Gegensätze der endlichen Wirklichkeit. Der Grundgegensatz der Endlichkeit, die an sich ein geborner Dualismus ist, ist aber der von Ideellem und Reellem, von Begriff und äußerer Existenz, die den Begriff darstellt. Der Begriff ist zwar selbst eine Realität, aber nicht die alleinige. Der Begriff des Ichs ist nicht das Ich selbst. Diesen Gegensatz haben wir zunächst aus dem absoluten Geist herauszuschaffen.

Also Gott hat den Begriff seiner selbst; er denkt sich, — aber seine Idee ist nicht verschieden von seiner Realität, die sie darstellt. Mithin ist Gottes Sichselbstbegreifen zugleich das Wiederholen seiner selbst als seines zweiten. Der zweite Gott denkt sich als den ersten und geht damit in den Anfang zurück. Und so ist der absolute Geist nur als Dreiheit — aber als Dreieinigkeit zu fassen. — So ist Gott, der Geist für sich, — der Dreipersönliche. Der Grund, das μωρον in ihm bleibt damit. Aber es wird verklärt und seiner ursprünglichen Bedeutung gemäß als Weltmöglichkeit gefaßt. Die Weltmöglichkeit ist die ideelle Welt, die hier noch immer von ihrer Realität verschieden gefaßt wird. Die ideelle Welt ist aber die Weltidee. Somit entsteht diese Theorie:

Ewig und absolut ist der dreipersönliche Gott, der mit der absoluten That seiner Selbsterzeugung zugleich die Weltidee, den Grund der Welt erzeugt und so ewig erzeugt. Er läßt ihn dann durch einen an sich ewigen aber für das Geschöpf in die Zeit fallenden Akt real werden. Die Idee wird Welt, und realisirt sich durch alle Stadien hin. Am Ende der Tage wird Gott das Gericht halten und alles zur absoluten Einheit zurückführen. Faßt man das bisherige Resultat zusammen, so ist es der Gedanke: »Gott muß ewig Geist sein, und kann nur als seine ewige Selbstwiederholung existiren«.

Consequenz:

Indem aber auch diese Stufe, troß dieses richtigen Gedankens in der Kategorie des endlichen Werdens stehn blieb und damit sogleich wieder Gottes Ewigkeit negirte, ist es ihr eben so wenig wie der vorigen Stufe gelungen, den wahren Begriff des absoluten Geistes oder den abschließenden Gedanken hinzustellen, welches erst durch Weber geschehen ist.

Denn schon durch die prätendirte Weltschöpfung selbst wird Gottes Ewigkeit negirt, indem sie eine Ewigkeit, die sich in Perioden theilen läßt, annimmt. Gottes Ewigkeit vor bis zu der Weltschöpfung, — Gottes Ewigkeit von der Welt bis zum Weltgericht und Gottes Ewigkeit vom Weltgericht bis dahin, wo er Alles in Allem ist; — eine Ewigkeit, die wohl nicht lange dauern dürfte. — Wir sehn hiervon ganz ab und fragen nur, wie sich jener Standpunkt jeßt das Verhältniß Gottes zur Welt denkt.

Zunächst seßt er zwei Theile — Gott und eine werdende Welt. Die Welt wird jeßt neben Gott hin und Gott ist neben diesem Werden hin ewig. Die beiden Theile treten also in ein Verhältniß und zwar zunächst in das der Causalität zur Wirkung. Macht man eine Grenze hinter alle bis jeßt geschaffenen Dinge und fragt, wie entstehn die neuen Dinge, Zustände, Figuren u. s. w. Offenbar — Gott muß zuerst wollen, daß sie entstehn. Er weiß zwar, daß diese und jene Einzelheiten entstehen werden, aber noch hält er sie zurück. Jeßt will er, — und das Ding wird real. Hätte Gott früher gewollt, daß das Ding würde, so würde es eben geworden und entstanden

sein; das Ding kann gegen den Willen Gottes nicht außenbleiben; es wird also nicht früher und nicht später, als Gott will. Ist es also früher einmal nicht gewesen, so muß es Gott früher einmal nicht gewollt haben. Und so ist jedes neu entstehende Ding das sichere Zeichen, daß Gott im Augenblick seinen Willen geändert habe. Mit derselben Schnelligkeit, mit der im Augenblick Myriaden Dinge entstehn, mit derselben Eile ändert Gott in jedem Moment seinen Willen. Der über und über verwandelte Gott, der so nur ein reines Werden seiner Willensbestimmungen ist, schafft die werdende Welt. Dieser schlechtunendliche Proceß ist selbst der Fantasie, die ihn doch schuf, unerreichbar.

Meint man dieser Consequenz etwa entgehen zu können, wenn man die Weltanschauung etwas mechanischer macht und behauptet, die Welt rolle so von selbst dahin, ohne daß zu jeder ihrer Motionen der göttliche Consens erfordert würde; Gott habe sich für einmal im Großen resignirt, und lasse nun die Welt so neben sich herlaufen, während er dabei ruhig bleibe; — man irrt sich. So wie diese Ansicht noch schlechter ist, als die frühere, so wird auch das aus ihr in Gott hervorgehende Werden noch viel schlechter. Es würde nämlich das fortrollende Universum, die erscheinenden Realisationsmomente der Idee Gott nur immer ein neues Schauspiel gewähren und Gott würde mit jedem Augenblick an Erfahrungen reicher; — denn wenn er auch früher gewußt hat, was werden sollte, so hat er doch noch lange nicht das reale Ding gesehen. Die Anschauung desselben böte ihm dieß Werden der Welt und somit würde mit derselben Schnelligkeit, mit der Myriaden von Dingen jeden Augenblick entstehn in jedem Augenblick sein Wissen verändert. — Diese Ansicht ist noch viel schlechter, als die, welche die Welt eine Selbstexplication Gottes nennt, — denn sie macht Gott zu einer Person, auf welche die Welt einen immer neuen Eindruck macht.

Wir sehen daraus, daß sobald neben Gott hin eine werdende Welt gesetzt wird, sobald es nur überhaupt ein objektives Nach und Nach giebt und eine zeitliche Genesis, so wird Gott selbst zum schlechtunendlichen Proceß und er ist nicht a b s o l u t e r Geist. —

Dieselbe Consequenz folgt aus dem Begriff der Selbstmultiplication des absoluten Geistes, wie ihn diese Stufe setzt.

Es wird auch hier wieder ausgegangen vom absoluten Subjekt, Gott als dem absoluten Ich als solchem. Gott als lebendig geistiges Urleben ist ewige Selbstbestimmung in sich. Er ist dieß schlechthin abgesehn von allem andern, wovon hier ohnedieß nicht die Rede ist. So als rein innerliche Selbstbestimmung gefaßt, ist er das Setzen seiner selbst als Objekt. Damit hat er sein Gleiches gefunden. Es ist also eine Triplicität des Willens gesetzt. Gott als der ewig in sich kreisende Urwille ist als erster Wille sich wollender; als sich objektiv gemacht habender ist er zweiter Wille; der dritte ist die Einheit beider. Diese innerliche Selbstbestimmung Gottes ist also ein ewiges Hervorbringen seiner selbst als eines andern, und insofern ein ewiges Zeugen seiner selbst. Der erzeugte Gott ist, was sein Erzeuger ist, oder er ist dasselbe Wesen, das sich in diese Totalität seiner Form reflectirt hat. Diese ewige Hervorbringung Gottes seiner selbst ist sein Leben in dieser ewigen Immanenz betrachtet. Gott ist nicht die bloße abstracte Einheit, dieses être suprême, dem auch Selbstbewußtsein beigelegt werden kann. Eben das, daß er concreter Geist ist, setzt diesen Selbsthervorbringungsproceß voraus. — Als sich selbst hervorgebracht habender Gott hat er in sich den ganzen Inhalt und die Urfülle seiner Idee sich gegenständlich gemacht. Zugleich ist also diese ewige That der Selbsthervorbringung und Vermittelung in sich eine Schaffung der idealen Objektivität. Denn Gott als Urwille macht actu, was er potentia ist, oder hat vielmehr dieses actu gemacht. Die erste Person ist also der concrete absolute Geist, die zweite Person die reale Objektivität der ersten. Würde hier die zweite Person in ihrer Isolirtheit und Gott nicht in seiner Wesensfülle gefaßt, sondern nur als der Urstand, das ὑποκειμενον, das in der zweiten Person zum Selbstbewußtsein käme, so würde keine Dreipersönlichkeit entstehen, sondern eine Anschauung, die es nur zur Einheit bringt.*) Aber eben dieses Zurückgehn der

*) Denn nach dieser Anschauung der ersten Stufe ist der Vater nur der ansichseiende Geist, der Sohn der gewordene Geist, wo freilich der heilige Geist fehlt, — weil realiter der Anschauung dieser Stufe der Geist überhaupt fehlt. Das, was man so Geist nennt, wäre der Geist der Kirche, der aber in der Phi-



lebendigen Wesensfülle in den Vater hebt den Dualismus auf. Die sich wissende Wesensfülle weiß sich nur im Vater, der Vater ist nur dieß, sich dem Sohn zu offenbaren und in dieser Offenbarung bei sich zu sein; der Sohn nur dieses, ewig in den Vater zurückzukehren, den Vater und somit Alles zu wissen. Der Sohn hat ewig den Vater zum Objekt, zum Leben, in das er mit ewiger Liebe zurückkehrt. Dieses in sich eingekehrte Lebensverhältniß, diese ewige Einheit beider ist der heilige Geist. Er ist das Ganze schlechthin, das concrete Wissen von zwei in sich Wissenden, deren jedes das eine sich begreifende Ganze ist.

Wie nun aber die erste Stufe in ihrer Consequenz diese zweite hervorrief, so wird diese consequent auf jene führen und die wahre Einheit beider hergestellt werden. —

Denn gerettet vom Abstractum des Verstandes, dem geistlosen Geist, wie ihn die erste Stufe setzte, verfiel auch diese Stufe bald in die Unmittelbarkeit der Fantasie. Wie die erste Stufe der Fantasie und Abstraction nothwendig die Subjektivität des Ichs zum Ausgangspunkt hat, und in allen ihren Constructionen realiter über sich nicht hinauskommt, sondern nur bis zu sich als ihrem Ausgangspunkt hin construirt, so bleibt diese Stufe in der real angeschauten Objektivität hängen, und ihre Resultate sind nur so weit richtig, als sie Resultate der ersten Stufe sind; d. h. insofern sich im Allgemeinen ergab, das urgeistige Leben sei das ewige Wissen zweier absoluter Subjekte, von denen jedes sich und das andere und sich in dem andern weiß. Was sie aber vergaß, war dieß, daß eben dieß Verhältniß aus dem Verhältniß des Begriffs zur realen Welt hervorging und daß somit dieß Verhältniß schlechthin Alles ist. Sie objektivirte alsbald dieses Geistesleben in ein eignes entferntes Reich, aus dem der Denker fern und verbannt sei.

---

losophie nothwendig aufgehoben ist, weil der Philosoph, in dem auch der Geist zu sich kommt, nicht mehr, wenn dieses ist, der Kirche bedarf, um Geist zu sein, sondern sie nur früher einmal bedurfte. Diese Anschauung bringt es daher eigentlich nur zu einem göttlichen Selbstbewußtsein, keinesfalls zu dem lebendigen Vortreten des göttlichen Wesens zu zwei Subjekten.

Was als die nothwendige Folge dieser Objektivirung sich ergab, war dieß, daß die Philosophie mit der Construction dieses Begriffs aufhörte, Philosophie zu sein. Von jetzt an beginnt das Reich der Mythen und die Fantasie treibt ihr Spiel. Die zweite Stufe hatte das verlorne Paradies wieder, verlegte es aber in ein Jenseits.

Es sollten nun die Thaten der Offenbarung erzählt werden, nachdem die eigentliche Speculation erörtert ist, wodurch denn consequent das Leben in zwei Hälften zerlegt wird. Um nicht den Schöpfer mit dem Geschöpf zu confundiren, wurde festgehalten, daß die Welt etwas anderes sei als Gott, und das μωρον in Gott gesetzt. Die Welt ist erst potentia in Gott, dann wird sie real. Damit ist aber, wie wir bereits sahen, die Zeit in Gottes Ewigkeit gesetzt; und selbst wenn man mit Augustin das cum tempore festhält, bleibt doch Gott immer vor der Zeit, und somit selbst zeitlich, weil ihm die Zeit entgegensteht. —

Nun betrachtete man die Sünde, das Elend der Menschheit. — Das kann unmöglich von Gott herrühren. Der hat doch den Menschen nicht mit der nothwendigen Anlage, seiner Natur untreu zu werden, erschaffen. Man hilft sich dagegen so. Gott schafft den Urmenschen, der absolut vollkommen ist. Ja man geht so weit, zu behaupten, dieser Urmensch sei außer der Zeit gewesen. Es bleiben dann nur zwei Auswege. Entweder ist hiernach jener Urmensch die ewige That Gottes, wie die Hervorbringung seiner selbst. Dann aber ist die obige Consequenz des ewigen Seins des Schöpfers mit dem Geschaffenen da. Oder die heilige Trinität ist vor jenem Urmenschen da gewesen. Und dann ist wieder die Zeit im ewigen Leben Gottes. — Dieser Urmensch soll nun vollkommen sein. Das einfachste ist nun die Frage, wie der Urmensch auf einem gewissen Punkt kann angefangen haben, vollkommen zu sein, da er doch, sofern er unter der Zeit steht, vieles durchzumachen hat. Giebt es für ihn etwas, was außerhalb seiner liegt, so ist er nicht vollkommen. Dieß geht nicht. — Lassen wir jedoch auch dieses so stehn, so haben wir stets drei Zeitpunkte: 1. ehe er da war, 2. er ist da, 3. er fällt ab. Und das ist wieder eine schöne Ewigkeit, die

zwischen zwei Zeitpunkten steht!— Diese Ewigkeit, die vorn und hinten offen steht, soll nun in ihrem Übergang zur Zeitlichkeit betrachtet werden. Hier ist wieder das Gedoppelte. Entweder ist die Zeitlichkeit von Gott geschaffen, und ist nur Daseinsform des Geschaffenen, und dann ist sie auch beim ersten Menschen und dieser nicht vollkommen. Denn es liegt noch viel außer ihm, was er nicht erlangen kann. Er ist dann nur implicite vollkommen, was jeder andere auch ist. Oder, wie Geistreichere und Consequentere lehren, die Zeit ist erst durch den Fall des Menschen entstanden.— Also aus jener Verzäunung die vorn und hinten offen steht, fällt er ab. Warum?— Er hat das posse peccare.— Das ist schon wieder eine Unvollkommenheit. Der absolut Vollkommene ist über eine solche Möglichkeit hinaus. Die Möglichkeit darf nicht real sein, denn sonst muß sie jedenfalls verwirklicht werden. Sie ist also nur abstract. Der Urmensch steht zwischen zwei Möglichkeiten. Was thut er?— Er fällt ab. Warum — wird nicht gesagt. Bringt man gar den Teufel als Verführer ins Spiel, so gälte Alles, was vom Urmenschen gilt, auch von diesem. Dann muß auch er in derselben Ewigkeit gestanden haben, wie der Urmensch, und wir können ihn dann für den Urmenschen selbst nehmen. Für ihn ist wenigstens kein andrer Verführer nöthig.— Ist nun der Fall Sünde, so muß er vorsätzlich geschehn. Dann geht ihm ein Entschluß vorher, der aber sehr albern ist, da es doch der Urmensch vor seinem Abfall recht gut hat und wohl weiß, was er durch den Abfall verliert.— Jedenfalls ist es schlechthin unvernünftig, im Ewigen eine Reihe von Acten im Nacheinander vornehmen zu lassen.— Deßhalb wäre es noch besser, den Fall in der Zeitlichkeit vorgehn zu lassen, obgleich auch so die Consequenz dieselbe bleibt und die Theodicee nicht herauskommt. Danach soll der Urmensch gut oder böse werden können. Er wird von dem früher gefallenen Satan verführt, wobei dann wieder von diesem Alles gilt, was vom Urmenschen gesagt wird. Auch damit wird nicht die Theodicee hergestellt. Wußte Gott, daß der Urmensch fiel, so mußte er fallen, und es half gar nichts. Selbst die noch consequentere Behauptung Böhme's kann nichts nützen, welcher sagt, Gott habe es nicht gewußt.— Auch die Vorstellung der Möglichkeit einer unschuldigen Entwickelung der Menschen

ist unvernünftig. Denn diese beruht auf einem Besserwerden eines Unvollkommenen. Der Anfangspunkt ist demnach der unvollkommenste, weil aus ihm am meisten werden soll. Er ist nur potentia gut. Damit fällt viel von jener gerühmten Vollkommenheit weg. Will man sie doch hartnäckig behalten, so ginge dieß nur, sofern man das Sündlossein behielte. Denn ist Zeit, und soll der Urmensch nicht allein bleiben, so muß Zeugung dasein; es entstehen neue Menschen; die sind erst Kinder, wo denn auch eine sündlose Entwickelung nur vorfantasirt werden kann. Immer bleibt wenigstens Entwickelung in der Zeit, das actu Machen eines Möglichen. Dieses ist aber Vervollkommnen. Es bleibt also in jedem Fall Unvollkommenheit, sei es nun beim Urmenschen oder den Folgenden.—

Mit allen diesen Möglichkeiten ist nichts gewonnen. Der Urmensch bleibt ein unvollkommenes Geschöpf, was gegen die Kirchenlehre spricht, die in dem Urmenschen das realisirte Ideal des Menschen sieht.— Denn die Lehre, welche den Urmenschen so ursprünglich unvollkommen setzt, weicht von ihr ab und bringt nicht die verlangte Theodicee heraus.— Diese speculative Stufe der Philosophie hält daher richtiger die Lehre vom Urmenschen fest, und läßt ihn fallen. Und dieser Abfall des Ideals von sich ist trotz aller dieser Inconsequenzen weit speculativer als der Abfall der Idee von sich, welches eine reine Fantasievorstellung ist.— Durch den Abfall des Urmenschen entsteht nun die wirkliche Welt in ihrem Gegensatz von Geist und Leib, in ihrem Dualismus von Natur und Geist. Die Entwickelung geht nun fort, bis der Mensch nach langem Ringen in Gott zurückkehrt. Die ganze Objektivität, die durch den Fall äußerlich gemacht worden, wird endlich wieder subjektiv gemacht und resumirt. Zuletzt kommen alle Geister zusammen und werden durch den Mensch gewordenen Sohn auf alle Ewigkeit verbunden.—

Consequenz:

Der Negationspunkt ist auch hier der Schöpfungsbegriff. Die Stufe ist richtig, bis sie auf diesen kommt. Denn durch diesen wird Gottes Ewigkeit und Freiheit negirt und die Schöpfung selbst als zeitlicher Akt der Willkühr hingestellt. Sobald aber dieser Grundfehler gehoben wird, entsteht sogleich wie bei

der ersten Stufe der Weber'sche Grundgedanke. Wie Weber die Anschauung der ersten Stufe zur absoluten machte, indem er die schlechtunendlich fortlaufende Ewigkeit derselben hemmte und resumirte, so auch diese, indem er die vorn und hinten offen stehende Ewigkeit derselben schloß. —

Gott ist also ewig, und ewiges Selbstbestimmen seiner selbst. Damit ist consequent gesagt, daß die ewige Selbstbestimmung Gottes die Welt mit ewiger Freiheit ins Dasein ruft. Die potentia, das μωρον ist ewig, also auch die Realität. So ist mit der Ewigkeit die Zeitlichkeit gesetzt, und diese ist selbst ewige That der sich selbst bestimmenden Ewigkeit und ewig in ihr aufgehobenes Moment. Gott ist das ewige Selbstobjektiviren seines Wissens, das unendliche Wiederholen seiner selbst. Damit ist nicht ein Urmensch, ein Sohn gesetzt. Wäre dieß, so wäre Gott nicht unendlich, sondern endlich. Er fände seine Grenze an dem ihm entgegenstehenden Andern. Vielmehr ist, weil er selbst unendlich ist, auch sein Sichselbstwiederholen und sein Discerniren seiner von sich selbst ein unendliches. Sein Sichselbstwissen als den Einen ist im ersten Andern nicht erschöpft. Die Reihe geht unendlich, nicht endlich fort. Mit einem Male hat Gott, eben weil er der eine Geist ist, sich unendlich als seinen andern gesetzt. Der andere Gott ist aber auch wieder der erste, aber dennoch verschieden von ihm. Die Totalität aller sich ewig zugleich gezeugt habenden absoluten Geister ist ebensowohl wieder der eine, von dem ausgegangen wurde.

Gott kann nur dann ein Geist sein und ist nur dann nicht ein numerisch Einer, wenn er die Unendlichkeit der ewigen Geister ist, und jeder ewige Geist wieder der ganze Gott, die Totalität, das sich wissende All. Denn das ist das Wesen der ewigen Einheit, sich unendlich selbst zu wiederholen, — und in jeder Selbstwiederholung dennoch ganz präsent zu sein. Gott ist nur als unendliche Vielheit von Geistern, die alle dasselbe sind was er, und eben deßhalb ist er wieder die unendliche ewige Einheit der Geister. — Mit einem ewigen Momente ist diese göttliche Totallebendigkeit gesetzt, und man hat eben so sehr mit Recht zu sagen, Gott ist eine Einheit, wie eine Vielheit seiner eignen Existenz. Gott als das ewig in sich hineingekehrte All,

kann also nur als das unendliche Wiederholen seiner selbst, d. h. als überendliche Eins und überendliche Vielheit angesehen werden. Aber insofern er dieß Discerniren seiner von sich selbst ist, so muß er auch, so wie er von der Seite seiner ewigen Einheit angesehen werden kann, von der der Discretion betrachtet werden. Gott, insofern er die ewige coäquale Vielheit totalmomentirt ist, hat eben damit eine unendliche Schiedlichkeit in sich selbst hineingesetzt. Er könnte keine Vielheit sein, wenn nicht die coäqualen Momente auch von einander unterschieden wären; — aber die Momente könnten nicht wieder der ganze Gott sein, wenn nicht zugleich ein jedes die unendliche Schiedlichkeit in sich aufgehoben trüge. Das heißt: jede Selbstwiederholung ist zwar das All und alle Selbstwiederholungen, aber sie ist auch mit einer Seite der Bestimmtheit behaftet, sonst könnte sie nicht als bestimmte Selbstwiederholung angesehen werden. Diese Bestimmtheit besteht aber in der Bestimmtheit der Geistigkeit oder der bestimmten Reihe geistiger Momente. Andere Momente sind nicht gesetzt. Jedes bestimmte Glied der unendlich vollendeten Selbstwiederholung ist also ein bestimmtes ewiges Ich, behaftet mit dem Zeichen der Begrenzung. Alles flösse in ein unterschiedloses Eins, wenn die Bestimmtheit fehlte, ja die Bestimmtheit ist gesetzt, so wie die Vielheit Gottes anerkannt wird.—

Resultat ist also: Gott ist eine Unendlichkeit bestimmter ewiger Geister, von denen ein jeder das Ganze und zugleich seine Bestimmtheit oder seine geistige Reihe in sich ist.—

Jedes bestimmte ewige Ich hat also eine ewige Bestimmtheit oder einen ewig und simultan gesetzten Thatenkreis oder eine in sich abgeschlossene Reihe von Bewußtseinsbestimmungen. Aber weil diese Bestimmungen Bewußtseinsbestimmungen sind, so sind sie eben ihrer selbst bewußt. Wären sie dieß nicht, so wären sie keine geistigen Momente, und es giebt doch nichts als Geist. Als Bewußtseinsbestimmungen und als bewußte Bewußtseinsbestimmungen oder einfach nur als bewußte Bestimmungen sind sie indessen nicht blos als die Bestimmung des ewigen Ichs, d. h. blos in der Form ihrer ewigen Resumption, sondern sie sind sammt und sonders zumal auch für sich. Ja dieß ist schon damit gesetzt,

daß sie überhaupt als Seite der Bestimmtheit des ewigen Ichs angesehen wurden. Wenn also das ewige Ich existirt, so muß auch seine Bestimmtheit existiren, und da des ewigen Ichs Geistigkeit eine erfüllte ist, so existirt auch seine Bestimmtheit für sich. So wie die Bestimmtheit des ewigen Ichs zumal gegipfelt existirt, heißt sie nämlich ewiges Ich, oder sie ist in dieser Weise nicht die fürsichseiende. So wie sie Fürsichsein erlangt, das heißt also, coätan mit der Existenz des ewigen Ichs oder ewig steht die ganze Thatenreihe für sich in endlicher Beschränktheit da. Mit seiner ewigen Existenz ist auch der Abfall gesetzt. Der Abfall ist nichts, als die nothwendig fürsichseiende Erfüllung, die nur immer punktualisirt existirt. Der Punkt der geistigen Bestimmtheit für sich gefaßt heißt endliches Ich oder der abgefallene Urmensch. —

Mit der fürsichseienden Existenz des Moments der ewigen Bestimmtheit im ewigen Ich ist die Sphäre des Dualismus, die Bruchwelt, Natur und endliche Geister in allen ihren Figurationen gegeben. Der Abfall ist damit die Erschaffung der Welt. Erschaffung der Welt und Abfall des Urmenschen sind identisch, insofern alles, was Welt genannt wird, nichts als die geistige Existenz des fürsichseienden Einzelmoments im Ewigen ist, — Natur seine Anschauung, und alle Formen des endlichen Geistes, Sitte, Recht, Staat, Kunst, Philosophie und Religion eben die Weisen des Einzelmoments. —

Mit dem Auftreten des Einzelmoments ist also gesetzt eine unendliche Menge von endlichen Ich, von denen ein jedes alle außer sich hat und eben damit die Totalität alles Wirklichen in der Form des Andersseins anschaut. Und zwar nicht blos in der Form des Außerhalbseins sondern eben so sehr im Werden. — Denn fixiren wir irgend ein Bestimmungsmoment aus der Mitte, so ist es im andern getragen und aufgehoben, das andere liegt außer ihm, d. h. außer seinem Bewußtsein; eben so trägt es die unteren in sich. Die unteren existiren zwar ebenso wie die oberen und erfüllteren, aber sie sind im fixirten aufgehoben. Hiermit ist die Affection des Außerhalbseins zunächst in der Form des Rückwärts- und Vorwärtsliegens gesetzt, d. h. die Zeit, das Werden, Verändern, Entstehn und

Vergehn, Selbstbestimmen u. s. w. oder besser die Affection davon. Denn nur als solche ist es vorhanden, real, nicht. Aber die Zeitaffection ist nur die eine Seite der Affection, des Außerhalbseins. Das Moment, insofern es, durch seine Einzelexistenz gezwungen, gebrochenes Bewußtsein, zerspaltenes Glied des ewigen Ichs ist, hat deßhalb nicht nur seine leereren und erfüllteren Momente außer seiner Bestimmtheit, sondern noch vielmehr die Momente, welche in die Darstellungsreihen der andern ewigen Ich fallen. Dagegen das ewige Ich, insofern es der ganze Gott selbst ist, trägt, von der Seite seiner Allgemeinheit aufgefaßt, die andern ewigen Ich und eben deßhalb auch alle Momentisation in sich. Das einzelne Moment ist dagegen in sich selbst nichts, als das reine Denken seiner Basis, d. h. der abstracten Idee. Alles andere hat es von außen zu recipiren; — Bruch von Idealität und Realität. —

Dieses ist die wahre Consequenz des Begriffs vom Begriff des einen ewigen Gottes in seiner unendlichen Selbstwiederholung, welchen die letzte Stufe setzte, aber nicht consequent verfolgte. Es ist der Grundgedanke des Weber'schen Standpunktes, den wir somit als die Consequenz der beiden vorhergehenden Stufen und als absoluten erkannt haben. —

Die folgenden Abschnitte haben dasselbe nunmehr näher zu entwickeln. —

Der absolute Anfang der Philosophie.

a. Gegensatz des Ich's und der Objektivität.

Der Anfang der Philosophie im Allgemeinen ist und bleibt immer und überall derselbe. Das Individuum, bisher noch im Leben der allgemeinen Sitte des jedesmaligen Volksgeistes stehend, tritt in sich zurück; es will nicht mehr unbewußtes Glied eines unbekannten, unbegriffenen Ganzen sein, sondern die so entfremdete Objektivität frei mit sich versöhnen.

An diesen Bruch des Einzelnen mit der Allgemeinheit, den Abfall des Individuums vom lebendigen Gesetz der Zeit, um selbstständig für sich zu sein, knüpft sich die Geburt der Philosophie so wie der Sünde. Denn auch diese entnimmt das Individuum der Macht der herrschenden Idee. Während sie es aber dafür mit weit stärkerer Gewalt in die Banden der Willkühr endlicher Zufälligkeit schlägt, führt jene hingegen das anfangs entfremdete Ich durch den Begriff der Objektivität zur Versöhnung mit dem entfremdeten Allgemeinen und zur wahren Freiheit und Einheit mit sich selbst zurück.

Deßhalb ist nur dieser philosophische Abfall der wahre, und selbst nur das absolute Resultat des Gemeingeistes. Denn dieser ist immer der Trieb, sich selbst klar zu werden. Er kann dieß aber nur, insofern er sich selbst im Individuum zum Gegenstand der Reflexion, zum Objekt macht, d. h. ihm äußerlich wird.

Hat somit das Ich, in welchem der Widerspruch und damit die Aufforderung, ihn zu lösen, lebendig geworden ist, sich in sich selbst allem Gegebenen gegenüber festgesetzt; so beginnt es den Kampf mit der Objektivität durch den Denkproceß, durch den es sich der feindlichen Objektivität zu bemeistern hofft.

b. Die unmittelbare Objektivität gegenüber dem Ich. Der unmittelbare Gebrauch der Kategorien.

Das Individuum, welches, unbefriedigt durch das Gegebene, sich selbstständig der Allgemeinheit, in deren Bewegung es bisher als Theil unbefangen dahin lebte, entnimmt, erkennt eben damit die Realität einer Objektivität im weitesten Sinne des Worts an; eine Anerkenntniß, worin alle Erkenntnißtheorien übereinstimmen und zu welcher geradezu Jeder gezwungen werden kann.

Denn versetzen wir uns auf den anscheinend leersten Anfang der Anerkennung unserer eignen Existenz, so ist hiermit schon die Objektivität des denkenden Ichs, welches sich in einer Menge von Bildern bewegt — mithin ein Etwas, welches dem Denken gegenübersteht, zugestanden. Und insofern es hier nur ganz im Allgemeinen darauf ankommt, daß die Voraussetzung eines Seins, gleichviel welcher Art, als ein dem Denken gegenüberstehendes als wirklich anerkannt wird, fallen in diesem Zugeständnisse alle Erkenntnißtheorien, Empirismus wie Rationalismus, Idealismus und Realismus, ja selbst der consequenteste Scepticismus nothwendigerweise in Eins. Denn indem sich dieser im Zweifel an seinem eigenen Zweifel befindet, ist er eben nur wieder im Zweifel, mithin im Kampfe mit einem Etwas, dessen Dasein Dualismus von Denken und Sein ist. Beginnt man aber mit dem Standpunkt, dessen Eigenthümliches darin bestehen soll, jenen Dualismus überwunden zu haben, indem er von der deducirten Gewißheit ausgeht, daß das Denken, wenn es absolutes Denken seiner selbst geworden, alle Realität ist, so ist wieder damit, daß das absolute Individuum über sich als das absolute Selbstdenken — die realisirte Idee — denkt, ein Denken über das absolute Sichselbstdenken gesetzt, also jener Dualismus, welcher hier als Anknüpfungspunkt, um zu dem zu kommen, wovon die Abhandlung abgeleitet werden soll, postulirt wurde, so wie von allen übrigen philosophischen Standpunkten anerkannt.

Zunächst ist es also dem beginnenden Philosophiren ganz gleichgültig, was und wie die zu begreifende Objektivität sei; es sagt bei sich nur aus: »es ist eine Objektivität, ein Etwas, welches, so leer, wie es jetzt ist, ich in mein Denken aufnehme, und wenn ich es consequent der innern Bewegung meines Denkens gemäß verfolge, in seinem Was und Wie begreifen werde.« Von dieser unmittelbaren Überzeugung ausgehend, befindet es sich im Gebrauche seiner Denkformen, ohne vorher weiter zum klaren Verständniß über dieselben gelangt zu sein.

a). So wie das denkende Ich das Dasein einer Objektivität im Allgemeinen als unmittelbare Thatsache seines Denkens zugegeben hatte, so findet es ebenfalls in und mit ihr die Totalität der Verschiedenheit und des Wechsels. Sein eignes Denken als nächstes Objekt bietet die Mannichfaltigkeit der einzelnen Bewegungspunkte, also ebensowohl Verschiedenheit, insofern die Gedanken und Bilder als solche unter sich ungleich sind, wie auch Bewegung im Werden, da sie im ewigen Wechsel — wenigstens der Apperception — stehen. Dieser ganzen Mannichfaltigkeit liegt aber ein fester Kern zu Grunde, eine Substanz, welche eben damit gegeben ist, daß Mannichfaltigkeit und Wechsel überhaupt stattfinden. Denn in dem Wechsel beharrt doch stets der Wechsel, in der Mannichfaltigkeit das, daß überhaupt Sein ist. Kurz die Totalität des unmittelbar gewiß Gegebenen ist ein ewig seiendthätiges Wesen, dem gegenüber ein unendlich mannichfaltiges Werden und Abwechseln von einzelnen Unterschiedenen, die nicht dasselbe sind, statt findet. Es ist hier ganz gleichgültig, ob das Beharrende, die Substanz eine Vielheit in sich selbst wieder sei, die durch ihre Bewegung die Vielheit des objektiv dargebotenen Wechsels und der Mannichfaltigkeit erzeugt, oder ob sie als Einheit angesehen wird. Als sicheres Resultat erschien nur dieß, daß die Objektivität sich gegliedert hat in zwei entgegenstehende Parthien. Der eine Theil, als der Erscheinung zu Grunde liegend wird als »Wesen« bezeichnet, der andere als »Welt, Erscheinung — kurz, als das Flüchtige gegenüber der Substanz.«

Die beiden in den Gedanken aufgenommenen Theile der Objektivität liegen so zunächst außereinander, was eben damit zusammenhängt, daß noch weiter gar nicht erörtert worden ist, was das Wesen sei, und woher die Erscheinung komme. Der

Gebrauch der Kategorien von Grund und Bewegung des Wesens selbst tritt erst dann hervor, wenn die beiden vom Gedanken also getrennten Massen zur Verbindung, zum Verhältniß zu einander gebracht werden sollen.

Wird dieses Resultat in seiner Rohheit, wie es sich bis jetzt ergeben hat, festgehalten, so entsteht das System der abstracten Reflexion, wie es in den vielgestaltigsten Modificationen in der Weltgeschichte vorgetreten ist. Das reine Sein, — Wesen oder auch absolute Subjekt, alle drei unter dem gemeinsamen Titel des wesentlichen Seins, — wird dann als ein dem Denken, das so eben erst seinen Begriff erzeugte, schlechthin Unzugängliches aus der Sphäre des Wissens entfernt, so daß einziger Gegenstand desselben nur das Mannichfaltige der wechselnden Erscheinung bleibt. Auf der andern Seite kann aber auch die Totalität des Mannichfaltigen als das schlechthin dem Denken — gleichviel welchem Denken — Unzugängliche betrachtet werden, so daß nur das Wesen als das Ureine, reine Sein, Wesen, absolute Subjekt — Gegenstand des Wissens wird. *)

Resultat war also: das denkende Ich hat die vorgefundene Objektivität gegliedert in wesentliches und unwesentliches Sein, die sich zunächst dem Denken als einander ausschließende verhielten, so daß auf beiden Seiten bald das Eine bald das Andere im Gedanken festgehalten werden konnte.

β) Zunächst hatten aber beide Theile der Objektivität gleiches Recht, vom denkenden Ich aufgenommen zu werden. Es hatte mit der ganzen Objektivität angehoben und muß sie eben

*) Als Belege für die erste Form dieses dualistischen Wissens können die Sophisten gelten. Das Subjekt ist als denkendes gesetzt, aber nur insoweit erkennendes, als es den Schein aufnimmt. Da jedoch hier die Anerkennung des Wesens als seienden, welche die Sophisten verweigerten, postulirt wird, so sind die eigentlichen Repräsentanten die vorkantischen Materialisten; — das être suprême ist da, kann aber nicht erkannt werden, — weiterhin Kant und dessen consequente Ausbildung von dieser Seite. Für die zweite Richtung können wieder die Eleaten nicht gelten, weil sie den Schein als nichtseienden setzen; eher Plato. Consequent ist die Richtung erst in Hegel aufgetreten.

als Totalität im Gedanken behalten. Es fragt sich also, welches das Verhältniß zwischen beiden sei, sofern sie überhaupt als Theile in einem solchen stehen müssen. Die Totalität des wechselnden Mannichfaltigen war als in einem Andern dem bleibenden Substantiellen beruhend aufgefaßt worden. Eben hiermit ist sie aber in ihrem Grunde erkannt, oder mit andern Worten, indem die als absolute Thatsache anerkannte Objektivität als wechselnde Vielheit erschien, war sie auch zugleich als substantielle Totalität erfaßt, sofern sie sich als Ganzes, unvergängliches Ewiges zeigte. Die Objektivität zeigte sich nur von zwei Seiten; sie war ebensowohl unendliches Werden des Vielen wie auch ewige Einheit als ruhendes Ganzes. Dieses Verhältniß drückt sich im Ich aus als das von Inhärenz und Subsistenz, welches aber seinen bestimmteren Ausdruck erst dann findet, wenn die nähere Betrachtung gemacht worden ist, daß die Totalität zugleich wechselnd und zugleich ruhig in sich beharrend, mithin als Thätigkeit, sich ewig selbst zu produciren, aufgefaßt worden ist. Sie als Substanz und als ihr Product ist Eins, aber auch wieder unterschieden, — aber nur für das Ich, welches sie bald als lebendigen Grund, bald als Begründetes betrachtet. Die Totalität trägt also ihre eigne Ursache in sich; sie ist Erscheinung für das Ich, sofern sie vom Ich in ihrem lebendigen Wechsel — und Wesen, insoweit sie als ihre eigne Ursache aufgefaßt wird.

Das Resultat ist jetzt dieß: das abstracte Jenseits, selbst nur Product des denkenden Ichs, ist in den ewigen Proceß eingegangen; sein Resultat ist die Erscheinung, die nächste Totalität der Objektivität. Das starre Wesen, welches das noch trennende Ich in seiner Unterschiedlichkeit von dem Andern gefaßt hat, ist zum Leben gekommen. Es hat sich somit der Cyclus ergänzt. Die Betrachtung hob an von der Totalität, die ununterschiedentlich beides ist, trennte sie in zwei Momente und schloß sie wieder im ewigen Proceß zusammen.

γ) Das bisherige Resultat muß aber näher in Bezug auf seinen Ausgangspunkt betrachtet werden. Das Ich hatte sich der Totalität alles empirisch Gegebenen entfremdet, war damit aus der Allgemeinheit wie aus einem Traumleben zu einem festen Selbstbewußtsein erwacht. In und mit dieser Selbstsetzung hatte es die Objektivität oder besser ein Nicht-Ich vorgefunden. Dieses

Nicht-Ich ist aber nur wieder selbst das Ich, sofern es sich in dem ganzen unendlichen Wechsel der Apperception überhaupt als das Seiende gegenüber dem Denkenden erschien.

Indem es also seine eigne Objektivität sich selbst im unendlichen Bilderleben setzte, unterschied es demnach nur in sich das Wesen, welches die Kraft war, ewig sich selbst als Erscheinung zu produciren. Mithin wird die That, die Objektivität zu erkennen und zu begreifen, zur That der Objektivität, zum Selbstbegriff zu gelangen, da Objektivität schon gleich Ich ist. Das Wesen, welches es sich selbst als aller Realität unterlegte, war nur sein Wesen selbst, welches im ewigen Streben, sich zu verwirklichen, die Erscheinung erzeugte, — sofern sie sowohl das Bild ist, wie auch ebensosehr, sofern sie das Selbstsehen des Bildes = Ich ist, was mit andern Worten als Natur und als subjektiver Geist bezeichnet wird. Sofern nun von irgend einem Denken die ganze volle Wirklichkeit aufgenommen wird, nimmt diese sich selbst auf. Das Ich hatte aber zum Objekt ein Gedachtes, welches abermals in dem Dualismus von einem Denkenden und Gedachten zerfiel; dieses denkend dachte sich diese Wirklichkeit selbst. —

Das absolute Ich — denn als solches setzte das empirisch beginnende Ich sich selbst, weil es sich als empirisches in denselben Rang mit allem Gegebenen stellte und zum reinen Denken erhob — denkt also die Totalität als Erscheinung des Gedankens = Idee, die nur das Andere des Denkens seiend von Anfang an gleich als sich selbst denkend gesetzt wurde. —

Und hiermit hat sich der Standpunkt ergeben, dessen Genesis das bisherige war.

c. Resultat. Der absolute Anfang der Philosophie.

Die Wirklichkeit ist vollendet; — sie ist als unendlicher Selbstbegriff erkannt worden. Das absolute Individuum begreift alle Erscheinung, — alle Stufen und Einzeldinge der Natur und des Geistes — als ruhend und immer neu hervorgehend aus dem ewig an sich seienden Wesen, welches aber wieder nur als reines Gedankenobjekt des Denkenden sich zeigend, eben damit das abstracte Wesen des absoluten Ichs selbst war. Denn das absolute Ich ist lautere Thätigkeit, denkendes zu sein, be-

stimmter, sich als Gedachtes = Idee zu setzen. Das Ich als Gedachtes ist der abstracte nicht concrete Geist; — oder es ist die Form des Geistes — die absolute Idee, welche im activen Geiste sich selbst denkend, ebendamit sich und die Wirklichkeit das Product ihrer selbst denken muß. —

Betrachten wir die obige Entwickelung genauer, so werden wir eigentlich ein doppeltes Resultat finden. Daß das Wesen, welches nur vom Denken der Wirklichkeit untergelegtes Substrat ist, sich selbst begreife, war nothwendig, weil die Totalität nur im Denkenden ist und so erst Bestand hat. Wir gelangten aber zu diesem Resultat dadurch, daß wir uns selbst als absolutes Ich setzend, den Proceß der Wirklichkeit in uns — als absolut denkenden — vollendet dachten. Die Gespaltenheit beruht also darin, ob die Wirklichkeit in uns gipfelt oder in einem Andern. Letzteres muß aber jetzt ganz bei Seite gesetzt werden, denn nur ersteres war das eigentliche Resultat des sich absolut selbst setzenden und eben damit, daß es sich setzt, sein ganzes Nicht-Ich als seine That in sich zurückbegreifenden Ichs. Auf der andern Seite ist aber festzuhalten, daß das Ich, sofern es sich als absolut denkendes denkt — abstrahirend von allem Empirischen an und außer sich — sich eben nur hat als reines Denken seiner selbst. Es hat sich als absolute Idee zum Objekt, und eben damit, daß es so gesäubert ist von allem empirischen Inhalt, setzt es sich rein auf den ersten Standpunkt, der dem Denkenden absolut sicher ist. —

Bevor nun die Entwickelung der abstracten Ichheit weiter vorgenommen wird, kann hier sogleich die Gedoppeltheit dieses Standpunkts: 1) sofern er richtiger Ausgangspunkt der Philosophie ist; 2) sofern er die Totalität in ihrer Vollendung selbst sein will; oder die Differenz des Ausgangspunkts nach dem Hegel'schen und nach dem Weber'schen Standpunkte klarer hervorgehoben werden.

Hegel ging von diesem zweifachen Anfang aus: 1) stellt er sich ganz auf den Standpunkt der unmittelbaren Philosophie und giebt ihre Consequenz. Es giebt ein allgemeines Wesen, jetzt noch ein X. Wird es Substanz oder reine Identität des Subjekts und Objekts, des Idealen und Realen genannt, so ist hiermit nichts gewonnen. Nur soviel ist sicher, dieser Grund darf nicht abstract von der Existenz gefaßt werden. Er ist selbst

seine ewige Selbstproduction. Kurz die daseiende Welt ist nichts, als der existirende, zum Dasein gekommene Grund, die erschienene Substanz, die Explication der Indifferenz, wie sie sich in ihre Pole zerlegt. — Allein das Wesen geht nicht in der Erscheinung unter, — es entäußert sich absolut sicher seiner selbst, sofern es auf der Basis seiner Entäußerung wieder zu sich d. i. zu seinem Wissen kommt. So erst ist das Wesen wahr, — als die sich wissende Totalität. —

Die weitere Supposition ist die: in der Philosophie wird dieses Wesen gewußt, also weiß es sich selbst in ihr; folglich ist im Ich, welches als subjektives noch Zwiespalt von Wesen und Erscheinung ist, der absolute Geist geboren. Nicht dieses Ich als empirisches Wissen ist der absolute Geist, sondern dieses Ich, soweit es philosophirt. Also Ich, als der Philosophirende bin der absolute Geist; — in mir ist die Totalität vollendet.

2) Dieß war der objektive Weg, wo er vom Wesen oder der Schelling'schen Identität als Wesen anhebend es weiter bis zum nothwendigen Sichselbstwissen fortbewegen ließ. So weit war es ganz richtig bis auf das falsche Anhängsel: »ich, soweit ich philosophire, bin der absolute Geist.« — Dieses Anhängsel oder die Voraussetzung, daß die Totalität das philosophirende Ich sei, ist die Folge des zweiten Verfahrens. — Der zweite Weg hebt vom Ich und seiner absoluten Selbstsetzung — also dem Fichte'schen Standpunkt — an. Wie bei dem ersten Wege das Ende falsch war — jener Zusatz: »ich, sofern ich philosophire, bin der absolute Geist,« — so ist hier der Anfang falsch, welcher das Ende von dem ersten Wege aufnimmt und so lautet: »ich, der ich zum reinen Denken meiner selbst mich gesetzt habe, mit Abstraction alles dessen, was empirische Zufälligkeit ist, bin die Vollendung, das realisirte Ganze.« — Nun ist der fernere Verlauf und das Ende ganz richtig, wird aber falsch, sobald unter dem Ganzen das Ich als philosophirendes verstanden wird. Der Verlauf ist kurz dieser: »Das Ganze ist der absolute Selbstbegriff seiner selbst = absoluter Geist. Dieser sich denkend, denkt seinen Begriff oder den absoluten Begriff überhaupt, sofern dieser nichts anderes ist als die Form des concreten Geistes. Die Totalität ist nicht außer ihm, sondern ist nichts weiter als die, um sich selbst zu denken, nothwendige Entäußerung des Begriffs. Der

Begriff sich selbst begreifend, begreift sich und sein Anderes, und ist als solcher absoluter, concreter Geist.« So fällt dieses Resultat mit dem ersteren in Eins, — indem wir bei dem ersteren die Endsupposition, bei dem letzteren die Anfangssupposition weglassen. Die reine Identität ist zum reinen Begriff erhoben, dessen Sichobjektivmachen gleich ist der Erscheinung jener Identität. Als Geist begreift sich das Ganze.

Hegel hat so die Standpunkte Fichte's und Schelling's vereinigt. Fichte kam nicht zur Einheit der Objektivität und des Begriffs im Selbstbegriff. Schelling kam zum Selbstbegriff der Identität, aber, da er dieses Ende nicht wieder aufnahm und zum lebendigen Ich entwickelte, zu keiner Explication der Identität, welche hier als reiner Begriff innerlich gegliedert wird. —

Sofern Hegel also auf diesen Einheitspunkt von Fichte und Schelling sich stellt, gehen wir gleichen Schritts mit. Das weitere aber, ob dieses sich also gestellt habende Ich absolutes Resultat sei, halten wir zunächst von Weber'schem Standpunkt aus für Anticipation. Denn auch wir gingen nehmlich zunächst, wie es jede consequente Philosophie muß, von der Gewißheit des reinen Ichs aus, indem wir nun im Verlauf in der Objektivirung des Ichs das Ich als Wesen und Erscheinung unterschieden, faßten wir es zuletzt in sich zurück, und stellen uns somit gleich von Anfang an ganz auf Hegel'schen Standpunkt, ohne aber schon zu behaupten, daß es keine Realität außer diesem Ich oder dieses Ich befassend gäbe. Wir befinden uns also jetzt auf einem weit entwickelteren Anfang, als von dem wir überhaupt ausgingen.

Wir müssen nun von diesem erkenntnißtheoretischen Standpunkt ausgehend zunächst die reine Idee sich innerlich entfalten lassen, d. i. das leisten, was Hegel in seiner Logik gewollt, aber eben dadurch, daß er stets die oben erwähnte Supposition machte, nicht rein entwickelt hat, — und dann sehen, wie sich die logische Idee, welche als allgemeines ewiges Wesen gesetzt worden ist, nach ihren eigenen Gesetzen, die uns ihre Selbstentwickelung lehren wird, geriren muß, um zum Selbstbegriff zu gelangen. —

I. Innere Explication der Idee. Standpunkt der reinen Kategorie.

A. Die Idee als unmittelbare Totalität. Die Lehre vom Sein.

I. Qualität.

a. Das Sein als absolute Thätigkeit.

Sowie sich die Unmittelbarkeit des ganzen Lebens oder die Totalität in ihrer nächsten Bestimmung dem Gedanken nur als Sein, als reine Objektivität ergiebt, so ist es ebenfalls der Idee wesentlich, in ihrer äußersten Unbestimmtheit nichts weiter von sich aussagen zu lassen und damit nichts weiter zu sein, als eben »Sein.« Die Idee als reine Ganzheit mit Gleichsetzung alles Unterschieds ist Sein überhaupt, wobei es zunächst gleichgültig ist, ob dieses wieder in seiner Oberflächlichkeit Unterschiede in sich habe. Von ihnen braucht demnach auch nicht abstrahirt zu werden, um zum reinen oder absoluten Sein zu gelangen, weil sie in dem Gedanken noch gar nicht existiren.—

Daß das reine Sein als solches = Nichts sei, ist das Unlogischste, was behauptet werden kann. Eben darin, daß das Sein als absolut unbestimmtes gesetzt wurde, liegt es schon gegeben, daß zu dem beginnenden Satz »das Sein ist« kein Prädikat hinzugefügt werden kann, indem jedes Prädikat es bestimmen würde. Sofern ich aber aussage, x ist nicht a, nicht b, nicht c, d u. s. w., d. i. indem ich diesem x jedes Etwas abspreche, sage ich eben, es sei = Nicht-Etwas. Das reine Sein ist mithin die reine Negation selbst. Wollte man sagen, das Sein ist nicht, so enthält dieses den Doppelsinn, daß »ist« bald = »da ist« gefaßt wird, wo dann der Satz lauten müßte: »das Sein ist nicht da«. Heißt dieses soviel als: »das Sein ist nicht bestimmtes Sein«, so wäre es gleich dem Früheren; es kann aber auch so gefaßt werden: »das Sein ist nicht als bestimmtes, welches sich sogleich als falsch ergeben wird, indem das Sein sich selbst zum bestimmten

macht. So ist eben so richtig: »das Sein ist nur als bestimmtes. Das Sein ist nicht, kann auch heißen, es ist überhaupt nicht, auch nicht als Gedanke. Es hat allerdings keinen Bestand im Gedanken und zeigt sich überall als sein eigner Widerspruch, denn sobald ich es fixire, wird es unter der Hand Nicht-Sein. Wiederum hat es aber Sein, insoweit es eben im Gedanken und als solcher sich bewegt. Das Sein ist Nichts, aber eben damit, daß es nichts ist, ist es, nämlich das Nichts, und das Nichts, weil es nicht ist, ist. Das seiende Nichts und das nichtseiende Sein ist diese Agilität, sich ewig aufzuheben und sich total als Etwas zu setzen. Es zeigt sich nur als unendliche Agilität, absolutes reines Thun, welches aber eben darin sein Wesen hat, sich selbst ganz und simultan zu setzen. Man kann die absolute Thätigkeit auch Werden nennen, aber das ewige Werden, welches absolut sich ewig totaliter setzt, in dem Nichts wird, sondern welches ewig die Totalität ist. Besser ist der Ausdruck: »das absolute Thun«, in dessen Begriff sogleich dieß enthalten ist, »aus sich selbst thun, seine eigene Agilität zu sein«. Denn das Sein war stets seine eigene Negation, war also nur als sich negiren oder thun.

Das Sein als das absolute Thun ist hiermit die Macht, sich ewig selbst d. i. sein eignes Sein zu bestimmen. Es ist nur als seine ewige Bestimmtsetzung, sofern es als Thätigkeit gedacht wird. Sein Resultat ist mithin seine Bestimmtsetzung — das Dasein.

b. Das Sein als Dasein.

Das Sein als Thun ist sein eignes Werden oder Thun, mithin als Product seiner selbst das bestimmte Sein, Dasein. Das Sein setzt sich selbst zum gesetzten Sein. Das Thun ist als solches ganz in seinem Resultat erloschen.

α) Das Dasein ist eben, weil es Sein mit einer Bestimmtheit ist, ein in sich selbst bestimmtes und begrenztes Sein. Die Gedankenbestimmung »Dasein« ist also das Sein, welches sich selbst als bestimmtes gesetzt hat; somit ist ihm die Grenze und Bestimmung eine innerliche, schlechthin nicht äußerliche.

β) Als unter sich begrenztes Sein ist es eine Vielheit von sich gegenseitig zu einander verhaltenden Etwas. Wäre es diese

Vielheit nicht, so wäre es nicht Dasein, innerlich gegliedertes Sein, sondern fiele zurück in die Totalität des leeren Seins und der Proceß begänne von neuem. Die Vielheit der Seienden ist nur Resultat der Bestimmtsetzung, so daß die absolute That des Bestimmtsetzens beides in einem ist, ebensowohl schon qualificirte Etwas zu setzen, als auch eben dadurch, daß sie solche sind, sie von einander abzugrenzen. Die Qualität des Bestimmten ist nicht erst Resultat aller übrigen, so daß seine Grenze gegen das Andere seine Qualität wäre, sondern ebensogut macht seine Qualität seine Grenze aus. Beides steht in Beziehung auf einander. Mit anderen Worten dasselbe »sein Ansichsein ist sein Sein für Anderes und umgekehrt.

γ) Was also jetzt vorhanden ist, ist das unendliche Sein, welches schrankenlos, wie es war, sich unendlich gegliedert und damit eine Unendlichkeit endlicher Etwas gesetzt hat. Wäre der Proceß des Endlichen in's Unendliche nicht vorhanden, so wäre schon gleich anfangs das sich selbst bestimmende Ursein nicht ein schrankenloses gewesen, oder die Totalität der Etwas wäre wieder ein Endliches, welches dann abermals gegen ein Anderes bestimmt sein müßte, wenn es ein Etwas sein sollte. Jenes Andere, gegen das es bestimmt wäre, wäre ebensowohl durch die Totalität der endlichen Etwas bestimmt und wäre so auch ein Bestimmtes. So entständen zwei neue Endliche, und der Proceß wiederholte sich in's schlechte Unendliche fort.

Das Endliche geht also durch seinen eignen Begriff über in's Unendliche, welches als die Negation des Endlichen nichts Andres ist, als die Unendlichkeit des Seins selbst, mithin nicht wieder in Wechselwirkung mit dem Endlichen treten kann.

Die Wechselbeziehung, in welche es tritt, ist nur die Beziehung auf sich selbst, indem es in Wechselbeziehung mit dem Endlichen stehend nur sich auf sich selbst als das Endliche bezieht. Die Wahrheit des Unendlichen als der Totalität des Endlichen ist die Beziehung dieser Totalität auf sich selbst d. i. die Ewigkeit — das Fürsichsein.

c. Das Sein als Fürsichsein.

α) Das Dasein in dieser ewigen Beziehung auf sich, als Unendlichkeit, welche die Totalität des Endlichen nicht sich gegen-

über fixirt stehen läßt, sondern sie ewig in sich zurückfaßt, ist das absolute Fürsichsein, das Eins, welches sich durch die absolute That des Bestimmtsetzens in die Vielheit der qualificirten, sich von einander abgrenzenden Etwas innerlich gliederte, diese bestimmten, endlichen Vielen aber eben so sehr auch wieder in sich totaliter aufhob und als seine Momente ideell setzte.

β) Indem aber diese unendlich innerlich gegliederte und so für sich seiende Totalität sich selbst unendlich setzt, setzt sie damit eine unendliche Vielheit Fürsichseiender, von denen jedes, weil es nur die unendliche Selbstwiederholung des absoluten Fürsichseins ist, die ganze Unendlichkeit desselben in sich trägt, zugleich aber auch wie die ganze für sich seiende Totalität die Seite seiner Daseinsbestimmtheit hat, aber nicht als fixirte Schranke, in welchem Fall es von dieser Bestimmtheit wieder zu einem daseienden Endlichen herabgesetzt würde, sondern als ewig aufgehobene, weil es ja von vorn herein als unendlich gesetzt wurde.

γ) Es stellt sich hiermit die Ideellsetzung der Vielen wieder her, so daß sie ebenfalls das Eins, aus dem sie erwachsen, als Beziehung in sich tragen. In dieser Vollendung der inneren Beziehung hebt das qualitative Etwas seine Schranke und Bestimmtheit auf, oder indem das Fürsichsein zunächst nur noch dieses Abstracte der inneren Beziehung auf sich ist, ist es eben so sehr auch reines Außersichsein. Es ist selbst hier nur als dieser Akt, in sich die Bestimmung aufzuheben, sich zu expandiren, gefaßt. Deßhalb wird es nicht etwa zur Expansion oder Quantität, sondern ist diese an und für sich, sobald es im Gedanken als einfache, nur innerliche Beziehung auf sich gefaßt wird. Das Fürsichsein in seiner Abstractheit ist die Aufhebung aller Grenze und damit unmittelbar unendliche Quantität; »die abstrakte Ewigkeit ist ebensosehr auch Unendlichkeit«.

II. Quantität.

Da die Quantität das Fürsichsein oder besser die Qualität als ihre eigne Negation, die sie aber eben so unmittelbar selbst war, ist; so hat sie denselben Gang wie die Qualität zu durchlaufen. Dieser soll hier kürzlich angegeben werden.

a. **Die reine Quantität** als solche ist die reine Beziehungslosigkeit, oder die Totalität, als der die Grenze eine

schlechthin gleichgültige geworden ist. Eben damit aber, daß sie die Grenze, Bestimmtheit nicht als ihr eignes Wesen hat, hat sie sie nur äußerlich, und ist als solche:

b. **Das Quantum.** Das Quantum ist eben das endliche qualitative Etwas, aber nur von seiner äußerlichen Seite aus betrachtet.

α) Es ist bestimmte Quantität ebensowohl deßwegen, weil an ihm die Grenze haftet, als weil ihm d. i. seiner Natur die jedesmalige Grenze eine äußerliche ist. Deßhalb ist es auf gleiche Weise discrete wie stetige Größe; discrete, sofern es von der Seite der Bestimmtsetzung aufgefaßt wird; stetige, indem die gesetzte Grenze eine immer verschwindende ist.

Von dem Unterschied der intensiven und extensiven Größe kann hier nicht gehandelt werden, weil die Größe erst diese Bestimmtheit und diesen Unterschied erhält, wenn sie in einem qualitativen gesetzt ist.

β) Das bestimmte Quantum ist aber, weil die Grenze seiner Natur äußerlich ist, ewiges Aufheben derselben, — das jedesmalige Ende ist zugleich der Anfang des Andern. Wird es aber als Resultat der Bestimmtsetzung gefaßt, so entsteht der Begriff der Zahl als der Einheit von Unterschieden. Jede bestimmte Zahl ist aber selbst nur wieder eine fließende, somit Einheit in einer andern. Dieser Proceß treibt sich in's Unendliche fort und es entsteht

γ) der Begriff des unendlichen Quantums als der Quantität, der schlechthin die Grenze äußerlich war, mit bestimmter Gliederung gesetzt. Dieß ist zunächst wieder der wüste Proceß in infinitum, wenn man das unendliche Quantum als Resultat und Ende jenes Processes denken wollte. Denn da er's seiner Natur nach nicht zu einem bestimmten Resultat bringt, so kann auch kein Endproduct aus ihm entstehen. Das Wahre in ihm ist aber seine Beziehung auf sich selbst, woraus

c. **das Verhältniß der Quanta** auf einander gesetzt ist. In diesem ist die Quantität in Bezug auf sich gesetzt, und eben damit, daß sie sich selbst auf sich bezieht, kehrt sie aus ihrer Äußerlichkeit und Ausbreitung zu sich d. i. zu ihrem Fürsichsein zurück. Die Quantität selbst war nur die Totalität des Fürsichseins als abstractes und eben dadurch, daß es sich in dieser

seiner Unbestimmtheit bestimmt setzte und diese auf sich zurückbezog, erhielt es die wahrhaft concrete, qualitative Gestalt, als Qualität, die sich selbst, als unmittelbar auch zugleich Quantität seiend, auf sich bezog und hiermit concret wurde. —

III. Das absolut realisirte Sein oder die Totalität als qualificirte Quantität und quantitirte Qualität.

a. Es hat sich bisher gezeigt, daß die Qualität als solche, als reine ihr eigner Widerspruch und deshalb ebensosehr Quantität, Außersichsein war, daß aber auf dieselbe Weise die Quantität in den Proceß der Bestimmung eingehen mußte und deßhalb zur Qualität wurde. Jetzt ist also zunächst die Totalität in ihrer Unmittelbarkeit vollständig ausgedrückt. Sie ist nur, insofern sie beides in einem ist, — Quantität und Qualität sind nur Momente in ihr, können gar nicht sein, ohne in und miteinander zu sein d. i. ihre Begriffe gehen in einander über.

Hier gilt nun ganz dasselbe, was schon oben bei der abstracten Qualität bemerkt wurde, beim Fürsichsein. Es ist nämlich keineswegs dieß das Resultat, daß nur jener Proceß des Übergehens des Qualitativen in's Quantitative und umgekehrt sei, sondern daß eben dieser Proceß aufgehoben sei, gar nicht mehr existire, und so erst die Totalität vollendet sei. Gerade hier kann dieß am deutlichsten nachgewiesen werden. Jedes Etwas ist als concretes dieses nur, insofern es beide Seiten hat, d. i. es existirt nur als Einheit von Quantität und Qualität. Sofern nun die Totalität zunächst noch hier weiter nichts ist, als die Einheit aller Etwas, so folgt, daß sie ebenfalls nur sei als realisirtes Quale. Sie ist keineswegs der Proceß, das schlecht unendliche Werden, in welchem sich die Qualität quantitire und die Quantität qualire, so daß also, indem nur so wieder Qualität gesetzt würde, derselbe Proceß von neuem beginnen müßte; sondern sie ist nur als der e w i g e d. i. absolut aufgehobene Proceß, ruhige Einheit beider. Daß ein Einzelnes durch Vermehrung seine Qualität verliert und durch Qualification seine Quantität, ist hier gleichgültig, sofern nur Alles, was ist und was hieraus entsteht, wieder eine Einheit beider ist.

b. Insofern sich also hier der erste vollständige Ausdruck für die Gesammtheit gefunden hat, enthält er sogleich das in sich, daß sie nur als unendlich innerlich Abgegrenztes zu denken ist; oder der Gedanke des qualitativ bestimmten Quantum's schließt wie alle Früheren den in sich, daß dieses Quantum gegen ein Anderes bestimmt sein müsse und so in's Unendliche. Es entsteht hier nicht etwa der Begriff des Maaßlosen, sondern nur das, daß das Setzen des bestimmten qualirten Etwas ein unendliches Setzen sei, daß die Zahl der Gesetzten unendlich sei.

Es bricht also wie in den beiden Vorstufen, wo die unmittelbare Totalität nur theils als Qualität, theils als Quantität gefaßt wurde, wieder der Begriff der Unendlichkeit hervor, und zwar findet hier die erste befriedigende Dialektik statt, ihn über sich hinaus zu treiben. Früher zeigte es sich, daß die Vollendung seiner Idee ihn zur Negation seiner Natur zwang (Fürsichsein in Quantität, Verhältniß in Qualität). — Jetzt wird umgekehrt seine Wesenheit selbst als Wesen auftreten, um die Grundlage alles Späteren zu bilden.

Die Totalität als Einheit der Unendlichkeit der endlichen bestimmten Etwas ist, sofern sie nur die Bedeutung, Complex zu sein, hat, selbst keine Einheit, sondern nur eben vage Unendlichkeit. Dieser Complexus kann aber sich selbst nicht äußerlich sein, sofern jedes Einzelne nur in Bezug auf das Andere steht. Mithin steht der Complexus mit sich selbst in Bezug und ist als Beziehung auf sich selbst das eigentliche Fürsichsein, die concrete Reflexion in sich selbst.

c. Diese reflectirte Totalität macht demnach den gedoppelten Unterschied in sich von ihrer eignen Selbstreflexion und dem Reflectirten. Sie ist als Reflexion in sich ebensowohl Comprehension als wie auch Ausscheidung und Absonderung des Ganzen — mithin Wesen und Schein, zugleich aber mit der Festsetzung, daß schon hier das Wesen nur mit Schein, der Schein nur am Wesen gedacht wird. —

B. Die Idee als sich-in sich selbst dirimirt habend — Wesen und Schein.

I. Wesen.

Das Wesen hat sich zunächst gezeigt als Reflexion des Scheins in sich oder als Beziehung der unmittelbaren Totalität auf sich, so daß sie selbst als unbezogen zum Schein gegen ihre Beziehung herabsank. Das Wesen ist also zuerst abgetrennt vom Schein, dem Unwesentlichen zu entwickeln.

a. Reines Wesen; die absolute Selbsthervorbringung.

Das absolute Wesen ist die reine Beziehung auf sich und eben damit also lautere Sichselbstgleichheit. Es ist = sich selbst, weil nichts Anderes da ist, mit dem es in Beziehung stehen könnte. Aber eben damit, daß es Selbstgleichheit, Identität ist, ist es auch ewiger Unterschied seiner selbst von sich selbst. Es ist sich selbst gleich als einem Andern. Dadurch, daß es hierdurch sich selbst zu widersprechen genöthigt ist, ist es die ewige Kraft, sich in sich selbst hervorzubringen — ewige Selbstbestimmungskraft innerhalb seiner selbst. Sein Product ist es als bestimmtes Wesen, die einzelne Wesenheit.

Anmerk. In der Sphäre der unmittelbaren Totalität hob die Betrachtung vom rohesten Ausdruck ihrer Complexion an — dem reinen Sein, und zeigte, wie es, als solches festgehalten, sein eigner, ewiger Widerspruch sei, hiermit Thätigkeit, sich bestimmt zu setzen, sein Sein zu bestimmen. Hier ist derselbe Proceß in der Bewegung des reinen Wesens nachgewiesen.

b. Das bestimmte Wesen

ist das ganze Wesen, mit einer Bestimmtheit gesetzt. Es ist das daseiende Wesen, das existirende Wesen und eben damit in sich eine Vielheit von Wesenheiten. Denn da es sich in sich selbst bestimmt gesetzt hat, so ist es hiermit gegen sich als sein Bestimmendes bestimmt, welches aber wieder ein durch das Bestimmte Bestimmtes geworden ist, indem sie in gegenseitigem Verhältniß zu einander stehen. Die beiden sich gegenseitig Bestimmenden erschöpfen aber nicht das Wesen. Denn da sie selbst

nur Bestimmte sind, so müssen sie wieder nur durch ein Zweites dieses sein. Es ist also hier ganz derselbe Proceß, wie oben unter A. I. b. β. So geht der Proceß in infinitum, und Resultat ist: das absolute Wesen als ewige Selbstproduction hat sich gesetzt in eine Unendlichkeit bestimmter Wesen, die aber nicht außer einander, sondern in einander bestimmt sind, indem jedes Einzelne das ganze Wesen wieder ist. Die Urmonas, welche diese Selbstbestimmung ist, ist nicht mehr selbst den vielen Monaden gegenüber bestimmt, sonst wäre sie selbst nur bestimmte Monas, sondern sie existirt nur in der Unendlichkeit der Monaden und ist deßhalb nicht Eine, sondern zunächst der Complexus der Monaden. Der Complexus der Monaden ist aber selbst wieder nur ein Widerspruch, sofern er als äußerlicher gefaßt wird; denn als solcher wäre er eine bestimmte Zahl, welche die Idee eines solchen Complexus ist. Er kann also nur sein als Beziehung auf sich, als Ideellsetzung der Unendlichkeit. Das Wesen ist so wieder bei sich, indem es sich ewig bestimmt und diese Bestimmung wieder auf sich bezieht. Es ist ein πλατυνεσθαι und συστελλεσθαι, aber ein ewiges. Nur Rohheit des Denkens kann sich vorstellen, daß dieß ein zeitlicher Proceß sei. Als ob das Wesen bald sich spalten, bald sich aus dieser Spaltung aufheben und wieder auf sich beziehen könne! Das Wesen, wie sein Gedanke ausgesprochen und entwickelt wird, ist nur diese ewige Beziehung in sich als unendliche Bestimmung seiner selbst.

Anm. Die Differenz zwischen den Hegel'schen Kategorien und den Weber'schen, oder den Kategorien, wie sie sich nach der rein objektiven Gedanken-Entwickelung, durch deren consequente Verfolgung Weber die Wahrheit fand, gestalten müssen, zeigt sich hier wieder recht deutlich. Während bei Hegel durchaus jeder Schluß falsch ist, weil er ein subjektiver ist, der die Wahrheit, die ewige Resumption der Idee in sich in den im Dualismus des Werdebewußtseins befindlichen Denkproceß verlegt, so resultirt hier immer ganz von selbst, weil der Schluß rein objektiv ist, die volle Wahrheit. Wer nun oben A. I. b. c. noch nicht eingesehen hat, daß es nichts Faderes giebt, als die Vermittelung so ausgesprochen: »Das Wahre ist dieser Proceß, dieses unendliche Werden des Unendlichen zum Endlichen und des Endlichen wieder

zum Unendlichen«, wird sich hoffentlich hier wenigstens bekehren. Freilich ist im Ewigen auch dieser Proceß, aber nicht als ein solcher, der nur im gegenseitigen Aufheben seiner selbst beruht; sondern er ist als **ewige** Selbstproduction eben dadurch zugleich aufgehoben, indem das Wesen seine innere Lebendigkeit selbst ohne diesen bald-bald-Proceß ist. Deutlicher wird noch Alles werden am Ende der Kategorie der Wirklichkeit, wohin zu verweisen ist.

c. **Das Wesen als diese innere Lebendigkeit** ist selbst gegen nichts Äußerliches bestimmt und somit seine eigene Äußerlichkeit, weil es eigentlich Innerliches nur sein kann im Gegensatz gegen ein Anderes, das sich zu ihm verhielte wie sein Äußerliches. Sofern nun nichts da ist, was sich zum reinen Wesen als sein Äußerliches verhielte, so ist es als rein Innerliches ebensowohl auch seine reine Äußerlichkeit selbst. Das Wesen wäre nicht, wenn es nicht erschiene oder auch äußerlich wäre; es ist dieß an sich so. Das Wesen war ursprünglich die Reflexion der unmittelbaren Totalität in sich, und sich abstract auf sich beziehend ließ es den Schein außer sich selbst stehen; allein da es als abstracte Beziehung auf sich eben dieses nur ist, insofern es sich von seinem auf sich Bezogenen separirt, so wird dieß, von dem es sich als Fremdem abgesondert hatte, jetzt zu der Außenseite des Wesens selbst. Der Schein, dessen Wesen Reflexion in Anderes war, ist eben deßhalb nur die Selbstreflexion des Wesens, und das, was früher zurückgestellt worden war, indem nur die Seite der Selbstreflexion festgehalten wurde, ist jetzt mit dem Wesen zusammengegangen, — das Wesen hat selbst den Schein qua Erscheinung als seinen nothwendigen Proceß gesetzt; — das Wesen in seiner Explication ist ganz Erscheinung. Daß es nichts »dahinten« behalte, versteht sich von selbst und braucht kaum hinzugefügt zu werden. Denn da es ganz Innerliches ist, so ist es auch ganz und überall Äußerliches. Wäre irgend ein Stückchen Wesen noch innerliches, so widerspräche dieses dem Begriffe selbst.

II. Erscheinung.

Die Totalität des Scheins, wie sich zuletzt die Unmittelbarkeit zeigte, ist jetzt vom Schein des Wesens zur Erscheinung

desselben fortgeführt worden. Die Unmittelbarkeit des reinen Seins, das sich zuletzt als unendlich qualificirtes Quantum zeigte, sank herab zur haltungslosen Unendlichkeit und ward deßhalb genöthigt, mit sich selbst zusammenzugehen. Dem also separirten Unmittelbaren gegenüber erhob sich die Macht der Beziehung-auf-sich = Wesen, dessen Wahrheit aber bald sich dahin ergab, daß eben jene unmittelbare Totalität nur Erscheinung seiner sei. — Das Wesen ist zugleich Grund und zugleich Begründetes, wie man es betrachtet, — als Begründetes ist es die Erscheinung.

a. Die Totalität der Erscheinung trägt schon beides in sich, ist Einheit von Qualität und Quantität, mithin eine Einheit unendlicher qualitativer Etwas. So bildet die ganze Unmittelbarkeit des Seins die Welt der Erscheinung.

b. Die Welt als hervorgehobener Grund steht zunächst äußerlich da. Die Etwas verhalten sich ausschließend zu einander. Dabei stehn sie aber dennoch in Verbindung, bedingen sich gegenseitig, treten mithin

c. in Verhältniß zu einander*). Dieses besteht in der totalen Beziehung der Einzelnen aufeinander. Die Einzelnen verhalten sich als bedingend zu einander, als Resultate rc. — kurz durch die allgemeine Wechselbestimmung der lebendigen Ganzheit in sich, wird sie eben erst das, was sie ist als Einheit von Wesen und Erscheinung, nämlich Wirklichkeit.

*) Anm. Das Verhältniß des Ganzen und der Theile haftet den Etwas allerdings an, aber nur deßhalb, weil sie in die Kategorie der Zahl gehören, und ist dort unter der Dialektik derselben abgehandelt worden. Das Verhältniß von Innerem und Äußerem, so wie auch das von Kraft und Wirkung gehört dem vom Wesen und Erscheinung überhaupt an.

III. Wirklichkeit.

Die Erscheinung geht in das Wesen zurück, das Wesen in die Erscheinung hervor, d. i. der Begriff Erscheinung bewegt sich alsbald in den von Wesen, der Begriff von Wesen in den von Erscheinung; beide Begriffe zeigen sich also als in einem dritten geeinigt, — dieser ist der der Wirklichkeit. So wie früher es sich zeigte, daß es weder abstracte Qualität noch abstracte Quan-

tität geben könne, daß vielmehr beide Begriffe nur als Momente an einem dritten hingen, von dem sie durch die Abstraction auch abgelößt und fixirt werden können, ebenso verhält es sich mit Wesen und Erscheinung. Beide sind nicht sich gegenüber fixirt beharrende, die ihre Einheit im Denkproceß haben und so im unaufgelößten Dualismus bleiben, sondern beide sind nur Abstraction vom Wirklichen. Deßhalb liegt es auch in der Natur beider Begriffe, sich wie zwei extreme Pole zu suchen und nicht ohne einander sein zu können.

Allein es ist eben hier wieder wie oben ein ungeheures Mißverständniß zu vermeiden, welches jener falschen Speculation gegenüber nicht genug eingeschärft werden kann.

Jener Proceß, daß das Wesen in die Erscheinung und umgekehrt fortgeht, existirt nur in dem Gedanken des Denkenden, und zwar aus dem Grunde, weil er Eins nach dem Andern zu denken hat. Es ist deßhalb hier nicht die Versöhnung beider Begriffe so hinzustellen: »das Wesen ist jener Proceß, daß der Grund erscheint, und die Erscheinung wieder zu Grunde geht«. Weder erscheint der Grund, noch geht die Erscheinung zu Grunde, sondern der Grund ist nur als erschienener, und die Erscheinung ist nur als im Grunde seiende. Jene Worte aber beruhen nur wieder auf der leeren Verstandesabstraction, daß das Wesen für sich etwas sei und die Erscheinung etwas für sich. Wenn es so gesetzt wird, dann ist es möglich, einen Proceß zu statuiren. Es giebt dann nämlich so ein Wesen, eine Menge Möglichkeiten enthaltend; — dieses Wesen wird als unendliche Thätigkeit vorgestellt, sich selbst d. i. seine Möglichkeiten zu produciren. Diese als Producte dauern ein Weilchen, dann gehn sie wieder hin, woher sie gekommen sind, i. e. zu Grunde. Diese Fantasievorstellungen müssen am allermeisten aus der Sphäre des reinen Begriffs verbannt werden. Hier zeigt es sich nämlich, daß die Erscheinung gar nichts weiter ist, als das Wesen selbst, das Wesen weiter nichts, als die Erscheinung; beide nur abstracte Momente vom voll Lebendigen — der absoluten Wirklichkeit. Die Wirklichkeit ist gar keine endlich werdende, kein Proceß, sondern ewig und simultan werdende oder zumal gewordene. Sie ist Totaleinheit in sich, aber ihr Gedanke führt den der Ewigkeit mit sich. Sobald nämlich

die Wirklichkeit als ein Proceß dargestellt wird, in welchem ein X sein Wesen auswirkt und die Stufen der Auswirkung wieder in sich resumirt, befinden wir uns in der Sphäre der Fantasie und Abstraction zugleich.

1. Der Abstraction: Jener Proceß wäre nur möglich, wenn das X = Wesen eine Unendlichkeit von Möglichkeiten ist, d. i. wenn es nicht in der Erscheinung ganz aufgeht, sondern ein starkes Residuum von Wesen hinten bei sich behält. Ist nämlich dieß der Fall, so ist jedes Moment nur das jedesmalige Product einer Reihe von Möglichkeiten d. i. eines Theils abstracten Wesens, was erschienen ist. Die übrigen Möglichkeiten warten unter der Zeit, bis die Reihe an sie kommt. Hat sich nun die jedesmalige Erscheinung erschöpft, so geht sie in den Grund, aus dem sie kam, zurück, und die andern Möglichkeiten heben sich empor. Es wird Jeder einsehen, daß dieser Werdeproceß nur dann denkbar ist, wenn also vom abstracten Verstand ein Stück Wesens zurückbehalten wird. Dieses war aber gegen den jetzt erzeugten Begriff, wo die Erscheinung das ganze Wesen ist und umgekehrt.

2. Der Fantasie: Die Vorstellung sieht die Welt als ewigen Wechsel an. Deßhalb auch die rohsten Systeme, wie das eines Heraclit den in der That höchst oberflächlichen Ausspruch that: »Alles ist Werden«. So etwas braucht kaum noch monirt zu werden, so sehr sieht es Jeder ein. Indem nun die Fantasie die einmal gewonnene Anschauung nicht aufgeben will, muß die Vernunft folgen und einen Proceß erlügen, der in ihren Resultaten ganz und gar nicht liegt. Im Begriff liegt nur dieß: daß das Wesen ganz und total nicht etwa nacheinander in getrennten Momenten (von Zeit kann in der Logik überhaupt gar nicht die Rede sein) in die Erscheinung aufgegangen ist, und daß — hebe ich von der Erscheinung an — diese ganz und gar in das Wesen zurückgegangen gedacht wird. Beide erscheinen mithin als Momente in der Totalität der Wirklichkeit, welche eben deßhalb allem Proceß entnommen und concrete ewige Totalität in sich ist.

Anm. Man pflegt unter der Wirklichkeit meist die Kategorien von Substanz und Accidenz, causa und effectus etc. anzuführen. Dieß ist unstatthaft, oder wenigstens unnöthig. Die Reihe

Wesen		Erscheinung.
Inneres		Äußeres
Substanz	gegenüber	Accidenz
Ursache		Wirkung
Kraft		Äußerung

sind nichts weiter, als verschiedene Ausdrücke für das Verhältniß von Wesen und Erscheinung. Wird das Wesen mehr als ruhend bezeichnet, so nennt man es Inneres, Grund und Substanz, id quod substat, und die Erscheinung dann Äußeres, Accidenz ꝛc. Dieses Verhältniß wird so zu sagen mobilisirt, wenn es ausgesprochen wird als causa zu effectus, Kraft zu Wirkung ꝛc.; — man darf sich aber durchaus nicht etwa denken, dem Wesen wohne eine Kraft bei, oder es sei eine Kraft, sich zu bewegen. Diese Bewegung existirt nur im Denken. Die Ursache ist ganz in der Wirkung aufgegangen, die Kraft ganz in ihrer Äußerung, die Substanz ganz in dem Accidenz, — beides sind nur Seiten der Wirklichkeit, welche eben das realisirte Absolute ist.

a. Die Wirklichkeit als die Absolutheit ist die Einheit der Möglichkeit und Nothwendigkeit; Möglichkeit gehört nur der Abstractheit Kraft, welche an ihr gemacht werden kann, an, — Nothwendigkeit, wenn Kraft und Ursache allein festgehalten, als nothwendiges Product ihrer selbst vorgestellt werden. Das Absolute ist Alles in Einem, die ganze Vollheit, und wird deßhalb als die Einheit von Wesen und Erscheinung, Innerem und Äußerem, Kraft und Wirkung, Substanz und Accidenz, causa und effectus dargestellt. Die Einheit ist nicht wieder abstract zu fassen; es ist wirkliche Einheit, die ebenfalls den Unterschied setzt. Wäre dieser nicht, so hätte ihn das Denken gar nicht fixiren können; wäre er aber nicht eben so gut aufgehoben, so hätten die Gedanken nicht in einander überfließen können.

b. Die absolute Wirklichkeit ist aber auch Unterschied in sich selbst. Die Vielheit der Wesenheiten war in der Erscheinung als Vielheit von Einzeldingen erschienen. Jetzt sind diese Monaden voll erkannt. Sie sind die ganze Absolutheit selbst, dabei aber auch wieder gesondert. In ihrer Erscheinung sind sie getrennt und schließen sich äußerlich aus, weil die Erscheinung das Moment der Quantität an sich hängen hat; — in ihrer Innerlichkeit betrachtet sind sie ganz ineinander, jede die Totalität in

sich reflectirt habend. Sie sind die **bestimmten Ursachen, causae secundae, forces,** die **bestimmten Kräfte** und **Einzelsubstanzen,** mit ihren **totalen Wirkungen.** So liegt es im Grundrhythmus der Betrachtung. Die absolute Wirklichkeit ist in sich ewig bestimmte, die bestimmten Wirklichkeiten sind die Wesenheiten in ihren Erscheinungen.

c. Aber die Absolutheit, die sich ewig also bestimmt hat, ist eben deßhalb Beziehung auf sich, weil sie Beziehung der Totalitäten unter einander ist. Die Wirklichkeit ist hiermit Wechselwirkung in sich selbst, und deßhalb ihre eigne Verdoppelung. Die Nothwendigkeit, welche das Wesen, noch abstract betrachtet, war, sich als Erscheinung zu setzen, — sie die eigentliche Bewegerin der ganzen Verhältnisse, welche zur Wirklichkeit selbst erst führen, — das Band zwischen Kraft und Äußerung, Ursache und Wirkung ꝛc. — wird hier aufgehoben, sofern die Wirklichkeit diese ihre Beziehung auf sich selbst als absolut-realisirte ist. Die Absolutheit ist durch ihr eignes inneres Leben, sich als Vielheit zu bestimmen, und diese Bestimmtheit wieder auf sich zurückzubeziehen, und eben damit sich wieder herzustellen, zur **Freiheit** gekommen. —

Das reine Wesen war in seiner Beziehung auf sich nur Abstractheit und mußte deßhalb sich als Erscheinung setzen, — ebenso ist die Erscheinung in ihrer Abstractheit vom Wesen nur Äußerlichkeit; — erst dann, wenn als volle Wirklichkeit die Ganzheit sich erkannt hat, kann sie sich auf sich selbst als ihr Anderes beziehen, und somit ihre **eigne Ursache** oder Reflexion der Substanz in sich seiend, steht sie nicht mehr unter der Nothwendigkeit. Die Nothwendigkeit ist nur da, wo das Leben nicht als volles, sondern als im Gegensatz von *δυναμις* und *ἐνεργεια* beruhend betrachtet wird. — Das Wesen als Abstractes ist deßhalb diese Nothwendigkeit, zu erscheinen. Hier ist die causa noch nicht causa sui, sondern hat zunächst ihr Product außer sich. Die Wirklichkeit aber ist diese causa sui als Beziehung auf sich selbst, und hiermit ist die Substanz, welche nichts anderes als causa im Verhältniß zum Inhärirenden ist, auf sich selbst bezogen und hat damit das Prädikat der **aseitas** erhalten. So hat sie sich selbst aus den Fesseln des Triebs, der unbewußten Nothwendigkeit, welche eben ihr Wesen darin hat, nur Äußerung

zu sein, befreit und ist hiermit zum Bewußtsein ihrer selbst = Freiheit gelangt.

Der abstracte Ausdruck für die Substanz als Reflexion in sich ist »Begriff«. Die Substanz ist Selbstbegriff als ewige Wechselwirkung in sich; aber zunächst nur abstracter — reine Ichheit, insofern hiermit nichts Anderes bezeichnet wird, als die causa sui, Beziehung der absoluten Wirklichkeit auf sich. —

C. Die Idee als Ich und ihre Beziehung zu sich selbst.

Die Idee von ihrem Unreflectirtsein in sich ausgehend, war bisher diese Bewegung, sich in sich zu verdoppeln und damit zu befestigen. Als reine Oberfläche der Einheit von Qualität und Quantität konnte sie sich nicht halten. Sobald als sie Beziehung in sich wurde, d. i. die Bewegung, die Vielheit der qualirten Etwas in sich zu befestigen und zu tragen, mußte sie zu dem übergehen, was als Grund oder Träger dieser Vielheit bezeichnet wird, d. i. Wesen. So stand sie aber wieder einseitig dem Schein, aus dem sie sich in sich reflectirt hatte, entgegen, mußte deßhalb diesen wieder in sich aufnehmen und vielmehr als ihre eigne Äußerlichkeit erkennen, — sie hob also ihre einseitige Wesenheit auf und ward Erscheinung, welche aber alsobald sich wieder in ihren Grund verlieren mußte — sonst haltungslos und schwankend. So war sie Wirklichkeit im vollen Sinn des Worts geworden, — die Einheit von Wesen, Substanz, Ursache — und Erscheinung, Accidenz, Wirkung. — Aber damit war sie noch nicht vollendet. Denn auch hier war sie wieder inneres Leben in sich, weil sie eine Totalität Einzelner und ihre Beziehung auf sich war. Hiermit war sie aber die Beziehung der Substanz auf sich, die causa sui ipsius geworden — also Freiheit oder Ichheit.

Jetzt hat die Idee zuerst den ihr passenden Ausdruck gefunden; als Ich, diese compacte Einheit braucht sie nicht mehr aus sich herauszugehen, wie eine δυναμις, die zur ἐνεργεια gelangen will, sondern sie als Freiheit hat nur noch sich selbst zum Objekt, und ist vollendet, sobald sie nur als inneres Le-

ben, als Beziehung ihrer Ichheit als Objekt auf sich erkannt worden ist. Hiermit zerfällt die Lehre in die Lehre von:

I. der reinen Ichheit,
II. der Objektion der Ichheit,
III. der absoluten Selbstbeziehung — Geist.

I. Die Lehre vom Ich als reinem Begriff.

a. Reiner Begriff. —

Dieser Ausdruck besagt weiter nichts, als daß die Wahrheit der Wirklichkeit die sei: »Begriff zu sein«. Die Wirklichkeit war als Wirkung in sich, als causa sui et effectus sui Freiheit, Leben in sich außer aller Beziehung auf ein Drittes. Als diese Beziehung auf sich selbst unterscheidet sie sich als bezogen auf sich selbst und als diese Beziehung. Als ersteres ist sie reiner Begriff.

Anm. Betrachtet man das, was gewöhnlich »Begriff« genannt wird, so findet sich dasselbe Resultat. Man nennt eine Sache begriffen, wenn sie in eine Beziehung zum Ich als denkenden getreten ist, und Begriff das Resultat dieser Beziehung. Durch sie entsteht im Ich eine besondere Modification des Bewußtseins; das Etwas existirt nur im Geiste, und verhält sich zum Denken wie ein Passives zum Aktiven. So wie aber hier das Etwas als Bezogenes zugleich außer und innerhalb des Ich ist, so ist auch das Ich als reiner Begriff sich habend noch nicht concret. Der Geist hat die Objektivität, wenn er sie als Begriff und Anschauung zugleich hat. Die Objektivität tritt als solche auch wieder hervor. Jetzt ist sie zunächst das erste Moment der Selbstbeziehung, oder vielmehr das, was aus ihr resultirt, sie ist begriffen und existirt als Begriff.

Der reine Begriff, dieser abstracte Ausdruck des Geisteslebens ist zunächst entfernt von aller Gliederung der Totalität und mithin von jeder Bestimmung. Als solcher ist er aber Nicht-Begriff, oder ist nur die Totalität wieder selbst als unbezogen. Es ist dieß der Widerspruch in der Natur des reinen Begriffs selbst, nicht als dieser existiren zu können, sondern, sobald er seinem Wesen consequent (als Ausdruck der auf sich bezogenen Totalität) bestehen will, nur als bestimmter, aber als innerlich bestimmter sein zu können. Denn es ist nicht etwa die Meinung, als ob dadurch, daß die Totalität als in sich gegliederte gegen den

Begriff gehalten würde, aus jener Vergleichung nun resultire, der Begriff müsse wohl auch ein gegliederter sein, weil er die Totalität sei. Die Totalität ist verschwunden in den Begriff, aber sofern der Begriff als der Ausdruck ihrer Selbstbeziehung existiren will, muß er die Thätigkeit sein, sich selbst bestimmt zu setzen. Der allgemeine Begriff ist die abstracte Selbstbeziehung abstract; — oder Ausdruck eben nur dieses, daß die Totalität nur bezogen auf sich ist; der bestimmte Begriff ist hingegen der Fortschritt des Allgemeinen, realer Begriff zu sein. Da nämlich reiner Begriff der allgemeine Ausdruck dessen ist, was er bezeichnen soll, so wird er gleich zu seinem Gegentheil, wenn er als solcher fixirt wird. Der reine Begriff ist seinem Begriffe nach Nicht-Begriff, muß deßhalb, um Begriff zu sein, bestimmter, d. i. Begriff als gegen sich selbst abgegrenzter sein. Erst dadurch, daß er als Begriff sich gegen sich selbst abgrenzt, drückt er seinen Begriff aus, indem in der Definition des Begriffes schon dieses liegt, Bestimmung zu sein.

Anm. Daß der Begriff sich selbst setze und als solcher realer eben damit eine Vielheit Bezogener ist, ist die Ursache, warum das reine Sein, das reine Wesen nur als Bestimmtes sein konnte, indem beide nur Ausdrücke des Begriffes selbst sind, aber inadäquate. Das reine Sein fixirt war Nicht-Sein und warf es aus der Sphäre der Betrachtung heraus, wenn es nicht eben als Nichtsein sich gesetzt hätte, als bestimmtes und so auch das Wesen.

b. Der bestimmte Begriff.

Ist somit der Begriff überhaupt nur Begriff als bestimmter oder als eine Totalität, welche sich gegenseitig bestimmt gesetzt hat, so entstehen mithin alle Verhältnisse, welche in der Sphäre des Begriffs stattfinden innerhalb dieser Reihe. Das Aktive denkt seinen Thätigkeitsakt, indem es nach immanenten Gesetzen die bestimmten Begriffe verbindet zu Urtheilen, die Urtheile zu Schlüssen ergänzt. Das objektive Urtheil ist eben dieß, welches dem subjektiven hierzu die Gelegenheit giebt, denn dieses ist nichts als eben das sich Bestimmtsetzen des Begriffs selbst.

Innerhalb dieser Totalität sind wieder einzelne Totalitäten; die bestimmten Begriffe treten mit einander selbst in Beziehung

und die Totalitäten **abermals**. Jede Totalität verhält sich zu den unter ihr begriffenen, wie die Allgemeinheit zur Einzelheit, in Verhältniß zu der sie umfassenden höheren Totalität aber wieder als Einzelheit. Es tritt also die mittlere Totalität in Verhältniß zwischen die höhere und den bestimmten Begriff. Als diese Mitte haltend ist diese die **Besonderheit**. Hiermit schließt sich das Verhältniß dieses Reichs. **Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelheit** sind die **Momente des bestimmten Begriffs**.

Anm. Das subjektive Denken — um die Vergleichung zwischen dem sogenannten reinen und concreten Denken schon hier hervorzuheben (siehe d. Folgd.) — befindet sich recht eigentlich innerhalb dieser Sphäre. Es ist an sich das sich Denken dieser Begriffe und verarbeitet den passiven Begriff nach der in diesem liegenden Gliederung. Es verbindet die Totalitäten zu Urtheilen und ist an sich consequente Verbindung der verschiedenen Momente des Begriffs.

Die Begriffe, welche jene Ordnung unter sich selbst formiren, sind zwar alle unter dem allgemeinen Begriff; allein diese Seite ihres Zusammenseins ist die ihres Auseinanderseins. Sie gehn vielmehr nach dem totalen Begriff zu, welcher in sich die Einheit der Gesammtheit in sich seiend, eben hiermit der absolut-concrete — innerhalb dieser Sphäre — ist. Wie die Totalität der Qualitäten und die der Wesenheiten in sich zusammenging, so auch die Totalität der Begriffe. Sie sind eben deßwegen, weil in ihnen die Dreiheit der Momente liegt, in Gegensatzes Verhältniß zu einander getreten; — der totale Begriff ist nun weiter nichts, als die Beziehung der Begriffstotalität auf sich — das Fürsichsein im Begriffe. Der abstract für sich seiende Begriff ist die Comprehension aller bestimmter Begriffssphären und hiermit der objektive **Schluß**.

c. Der Schluß.

Der Schluß hat sich so ergeben: indem der reine Begriff ewig die Thätigkeit war, sich zu ur-theilen und bestimmt zu setzen und in dieser Bestimmtheit sich zu sich zu verhalten, so war hiermit im bestimmten Begriff als vollendeten der Schluß gesetzt, indem ein bestimmter Begriff sich zum totalen erhob.

Der totale Begriff hat ebenfalls die Natur des bestimmten an sich und steht deshalb, abstract betrachtet, in gleicher Linie mit jedem andern bestimmten Begriff, — denn er ist der Begriff des alle Begriffe enthaltenden Begriffs, hiermit ein bestimmter, weil die Bestimmung an ihm ist, alle Bestimmtheit in sich zu enthalten. Aber eben damit ist er zugleich auch wieder nicht bestimmt gegen andere als Äußere, oder die Bestimmung ist ihm eine rein innerliche, ist Selbstbestimmung.

Der absolute Begriff bestimmt sich selbst und setzt sich in die Unendlichkeit seiner selbst. Es wird hiermit nur ausgesprochen, was die Totalität dieses Begriffes an sich ist. Sobald die Totalität der Begriffe in einem bestimmten als bezogen auf sich existirt, ist sogleich die innere Bestimmtheit diesem nothwendig. Die innere Bestimmung ist nun nicht etwa ein Freiwerden der einzelnen Begriffsbestimmungen, die der absolute auf sich bezog, sondern da er sich selbst bestimmt, so kann er nur wieder sich selbst produciren und existirt als Unendlichkeit von Beziehungen der ganzen Begriffe auf sich selbst wieder, jene Unendlichkeit bestimmter Totalitäten in sich zurückbeziehend.

Erst so ist der totale Begriff lebendig. Es liegt dieß so in der Natur des Allgemeinen, welches alle Individualität auf sich bezogen hat. Wie beim abstracten Fürsichsein, beim abstracten Wesen, so auch hier. Der Gang bleibt stets derselbe. Die Totalität ist hiermit die absolute Bestimmtheit in sich. Der Begriff als totaler setzt seine Totalheit in die Unendlichkeit der bestimmten Totalbeziehungen und schließt sie wieder zusammen.

Auf diese doppelte Unendlichkeit und Einheit ist hier zu merken. Der totale Begriff war der allgemeine, der die Unendlichkeit seiner Bestimmtheit in Eins faßte, und damit Einer war — aber wirklicher. Dieser Totalbegriff ist absoluter, wenn er sein eignes Wesen selbst unendlich gespalten oder unendlich wiederholt und diese unendliche Wiederholung seiner selbst in sich zurückbefaßt hat.

Hiermit hat die Lehre von dem reinen Ich geendet. Das absolute Ich ist nur

1. als innere Lebendigkeit einer unendlichen Be=

stimmung seines Wesens — die Vielheit der Begriffe, die es hat.

2. als zusammen mit einer Unendlichkeit seines Gleichen.

3. als total geeint mit ihnen in Einem, welches ebensowohl auch jedes Einzelne Ich ist, als auch verschieden, indem alle nur sein Wesen sind — aber ganz — und in ihm leben.

Anm. 1. Es versteht sich, daß hier nur vom abstracten Ich die Rede ist, dem Begriffe des Begriffs. Ebenso ist der Selbstbegriff auch nur abstracter.

Anm. 2. Gewahrt ist hier zugleich das Resultat des zweiten Theils, daß das Wesen nur als Beziehung auf sich existire, mithin Freiheit sei. Der Ausdruck Ich ist diese Beziehung des Wesens auf sich. Dieß bleibt er, wenn auch hier nur immer vom abstracten Ich oder dem Wesen des Ichs die Rede war.

Übergang. — Der in sich geschlossene Cyclus von Begriffen ist zwar die Totalität, aber nur als abstracte Subjektivität. Die reine Subjektivität ist nicht Einheit entgegengesetzter innerlicher Momente, mithin selbst nicht concretes Subjekt. Sie ist also als solche ebensosehr auch Objektivität.

Der reine Begriff ist aber selbst auch wieder sich unterscheiden von der Objektivität. Eben deßwegen, weil er die reine Objektivität unmittelbar ist, ist er zugleich ihre Einheit und hiermit Träger derselben. Die Objektivität ist so das Auseinanderfallen des im Begriff geeinten, ist ein freies Entlassen der Begriffstotalität, und hiermit der sich gegenständlich, äußerlich gewordene Begriff selbst.

Die Objektivität ist der Begriff selbst, und in ihr weiter nichts enthalten, als was im Begriffe — allein der Begriff als äußerlicher, als abgerissen vom inneren Bande seiner selbst, — die Objektivität also der sich von sich selbst abgelößt und für sich frei gesetzt habende Begriff. —

Die Kategorien der Objektivität geben somit an, wie die Begriffstotalität als Objektivität sich innerlich verhält, — sie weisen den Gang auf, den diese Totalität nimmt, um zum Bande zurückzukehren. Der Begriff, der als abstracte Subjektivität,

weder Subjekt noch Objekt war, sondern die Identität beider, wird hierdurch seine Bewegung, sich selbst als Objekt zu begreifen, und dadurch absolut concreter Begriff zu werden.

II. Die Objektivität.

a. Die Objektivität als solche.

Bei Entwickelung der Lehre von der Objektivität muß wegen einer Vergleichung mit der Hegel'schen Darstellung der Kategorien die allgemeine Bemerkung, daß ein jeder der entgegengesetzten Begriffscyclen die ganze Totalität, jedoch nur einseitig abhandle, wiederholt werden.

Die Totalität war einseitig als unendliche Einheit des Begriffs in sich aufgefaßt worden, hiermit zeigte sie sich als lautere Subjektivität. Subjektivität aber, die nicht den Gegensatz von sich selbst innerlich versöhnt hat, ist selbst als solche reine Gegenständlichkeit, wie das bloß Innerliche Äußerliches, reines Wesen gleich Erscheinung ist. Die Objektivität ist also der ganze Begriff in seiner unendlichen Bestimmtheit, und ebendasselbe, was soeben als Subjektivität erschien, ist jetzt Objektivität.

Daß der Inhalt der Objektivität kein anderer sei, als der der Subjektivität ist von der größten Wichtigkeit, und verlangt auch hier wie bei den früheren Kategorien eine völlig andere Darstellung, als die von Hegel gegebene.

Die Objektivität, wie sie sich als Realisation des Begriffs ergeben hat, ist der allgemeine Begriff selbst als reine Totalität. Sie ist die eine und alleine, das realisirte Wesen — kurz eben Alles, was existirt (— Gott, Welt, Geist — concret ausgedrückt).

Als reine Objektivität, die sich noch nicht zum Unterschiede fortbewegt hat, ist sie nur die allgemeinste Form für alle Existirende, — als gesetzter Begriff selbst wieder die Setzbarkeit.

So wenig, wie der Begriff zur Objektivität überzugehen braucht, sondern an und für sich schon dieß ist, — ebensowenig ist die Objektivität selbst ein Werden und schlecht-unendliches Sich-selbst-bestimmen, sondern ewiges Sich-selbst-bestimmen oder Sich-selbst-bestimmt-haben. Die reine Objektivität

abgesehen vom Objekt ist nichts. Sie ist nur als Objekt, — und muß dieses sein, weil es sich so als Urgesetz des Begriffs ergeben hat.

b. Das Objekt.

Die bestimmte Objektivität ist das unendlich gegliederte All — die Totalität als einzeln realisirte; — das Leben der Begriffe als Fürsichseiender in allen ihren Verhältnissen. Die Begriffe stellen einen organischen Gang in sich selbst dar; — und es ist das Geschäft der absoluten oder göttlichen Logik, die Totalität dieser Begriffe in ihren Einzelschlüssen ewig in sich construirt zu haben. Von den niedersten Sphären herauf treten sie als solche auch in niedere Verhältnisse. Die niederen Sphären schließen sich in einer Allgemeinheit ab, welche das Gesetz ihrer Bewegung ist. Diese Allgemeinheit tritt wieder als Einzelnes auf an einem Dritten haftend, und es entsteht abermals ein Cyclus Einzelner, die eine neue höhere Allgemeinheit hervorrufen. Innerhalb jeder Sphäre ist wieder die Allgemeinheit mit der Besonderheit zusammengeschlossen; — ferner sinkt die erste Allgemeinheit gegen die Andere zur Besonderheit herab.

Diesen Gang bildet das Leben der ganzen Objektivität, und ist die formale Basis für alle Wirkliche. Er geht so weit fort, bis im Totalen die Allgemeinheit reine Einzelheit geworden ist.

Die Cyclen berühren sich unter sich, und innerhalb ihrer selbst. Die Berührung stellt das Schauspiel alles Concreten dar. Nur insofern als jedes concrete Objekt die drei Momente an sich trägt, kann alles Existirende ein Schluß genannt werden. Bringt man aber die verschiedenen Figuren der Subjektivität in Anwendung, so ist das mehr Spielerei der Analogie. Die Figuren sind selbst wieder Begriffe und gehören den Begriffscyclen an, sind auch als Begriffe Realitäten; dann aber nur im concreten Verstande und das Gesetz seiner Thätigkeit; wovon an seinem Orte geredet werden muß.

Die höchste Allgemeinheit ist dann, wenn die vorhergehende individualisirt worden ist. Sie umfaßt alles Existirende, und wird eben als dieses concreter Begriff des Allbegreifens im individuellen Rückbegriff des Totalen.

Dann hört der Gattungsproceß auf; — er ist ein überwundener. Die realisirte — absolute Gattung ist das absolute Individuum. Alles andere steht unter dem Processe der Allgemeinheit, weil sein Wesen wieder in einem andern individualisirt wird; — das absolute Individuum steht über der Gattung, weil es die Gattung als existirende und für sich seiende ist.

c. Das absolute Objekt.

α. Das absolute Objekt ist die individualisirte mit sich zusammengegangene allgemeine Objektivität.

Ebendamit ist es der Selbstbegriff als realisirter, — oder der absolute Schluß als fürsichseiender. Den Obersatz bildet die Allgemeinheit, den Untersatz die unendlich realisirte Besonderheit, und diese ist die Vermittelung zwischen dem Schlußsatz — der absoluten Individualität und der Totalität.

Die realisirte absolute Individualität ist zwar compacte, ewige Einheit, — aber sie ist nicht ruhende Einheit, sondern absoluter Proceß, sich selbst zu erzeugen. Der absolute Schluß ist wieder Schluß in sich, sofern er sich selbst vermittelt. Er ist

1. Schluß als durch die Totalität der Concretheit hin mit sich selbst vermittelter.
2. aber ebensosehr auch Vermittelung in sich, indem er sein eigner Selbstbegriff ist.

β. Das Product dieses ewigen Processes ist die Unendlichkeit seiner eignen Selbstrealisirung. Jedes Moment ist der Totalschluß wieder ganz und gar ohne Beschränkung zunächst. Die Beschränkung ist nur die, daß das einzelne bestimmte absolute Objekt selbst wieder ein anderes Objekt hat, welches es ist und auch nicht ist.

Damit daß das absolute Objekt sich selbst zum Objekt hat, hört es auf, einseitiges Objekt zu sein. Die Totalität ist dieser Proceß sich gegenseitig zum Objekt zu machen, und ebendamit zugleich das Objekt zu sein und auch nicht zu sein.

γ. Sofern im Begriffe selbst der Begriff des Selbstbegriffs auftritt, und dieser hier als realisirter gefaßt wird, ist allerdings das absolute Objekt, welches sich und hiermit die Totalität zum Objekt hat, d. i. begreift, immer noch Objekt.

Das absolute Objekt hat sich unendlich selbst zum Objekt, und jeder Punkt, den das absolute sich objicirt, ist selbst Objekt. Das resultirende Objekt ist der realisirte absolute Schluß innerhalb seiner selbst. Das absolute hat nunmehr sich selbst als unendlich selbst gesetztes zum Objekt.

Hiermit ist es aber zugleich auch über seine Objektivität hinausgegangen, und das Objekt, welches sich selbst zum Objekt hat, und dieses sein sich selbst zum Objekt haben wieder zum Objekt hat und so fort in's Unendliche, ist die absolute Ewigkeit des Sich-Wissens, in dem die beiden Momente, Begriff und Anschauung, — Ideelles und Reelles vermittelt sind.

Es giebt also hier dieselbe Betrachtung, wie früher. Das absolut concrete Sein hat in sich Qualität und Quantität. Es giebt nichts, was nicht beides zugleich wäre. Wenn ich aussage, es ist ein Qualitatives, so ist hiermit seine Quantität zugegeben. Qualität und Quantität sind nur einseitige Auffassungen der Totalität in der Anschauung. Ebenso beim Wesen. Wesen und Erscheinung sind nur einseitige Betrachtungen der Vorstellung. Jedes Wirkliche ist beides zugleich.

Die Wirklichkeit als begriffen weißt deßhalb nach, daß die Objektivität als Begriff gefaßt einseitig ebenso falsch ist, als wenn sie als reine Objektivität gefaßt wird. Im absoluten Sich-Wissen, welches allein existirt, ist beides zugleich. Nur im Verstande ist die Trennung möglich. Deßhalb geht jeder der beiden Begriffe unaufhaltsam in den andern über.

Der Begriff existirt;
Die Existenz ist Begriff.

Hiermit ist die Idee zuerst als Idee.

III. Das absolute Sich-Wissen.

Es ist nichts und giebt nichts, als das absolute Sich-Wissen. Von ihm kann allein ausgesagt werden „es ist die Wahrheit und alle Wahrheit". Denn alles, was ist, ist nur sein Moment und in ihm ewiglich gesetzt. Alles nämlich, was ist, ist Objektivität und indem die Objektivität also alles Seiende und damit alle Wahrheit ist, ist sie dieses absolut, wenn sie sich selbst zum Objekt hat.

Das absolute Sich-Wissen ist die gemeinsame Einheit, die zugleich den Unterschied in sich hat. Indem es unendlich sein Sich-Wissen weiß, existirt es selbst unendlich, — aber jedes Moment seiner unendlichen Existenz ist zugleich wieder die Aufhebung einer schlechten Unendlichkeit. Überall ist es daher beides, Unendlichkeit und Einheit, und ist nur als solches. —

Es ist allerdings — wie Alles — so auch die speculative Methode, oder vielmehr die speculative Methode ist selbst nur Moment in ihm, insofern sie das Moment ist, wo das absolute Sich-Wissen auf eine gewisse Weise in sich ein Wissen vollzieht. Weil das absolute Sich-Wissen in sich selbst die ewige Gliederung hat, sich unendlich zu vollziehen und doch eins zu sein, so hat es an sich die Dreiheit der speculativen Momente, Allgemeinheit und Unmittelbarkeit, — Bestimmtsetzung, — und Totalbeziehung. Diese treten — um hier wie so oft auf eine Sphäre zu schauen, die in den Kategorien eigentlich noch unerwiesene Voraussetzung ist — im endlichen Geist auf als Anschauung, — Verstand und Vorstellung — und Denken; in den einzelnen Kategorien als unreflectirte Einheit, als unendliche Selbstbestimmung und Zurückbeziehung auf sich. —

Anhang.

So ist die reine Gedankenentwickelung in ihren Hauptgrundzügen vollzogen. Wir gingen aus von einem empirisch gegebenen Individuum, welches eine vorgefundene Objektivität als unleugbare Thatsache anschaute, gliederte und auf sich bezog; indem es so alles in sich zurückfaßte, erhob es sich zum absoluten Wissen, oder dem reinen Wissen, dem nichts als es selbst gegenständlich ist, und fing an seine objicirte Form zu entwickeln.

Der Gang ist nun von dieser gewonnenen Form aus weiter fortzusetzen. Allein hier angekommen, wollen wir erst noch, um die Differenz zwischen den Hegel'schen und unseren nach dem Weber'schen Standpunkt construirten Kategorien des Begriffs und der Objektivität klarer hervorzuheben, einen Blick auf die Hegel'sche Entwickelung werfen; wodurch denn zugleich die Richtigkeit des Vorhergehenden deutlicher erhellen wird.

Was die Kategorien der Lehre vom Sein und Wesen betrifft, so hat Weber selbst ausführlich die Inconsequenz der Hegel'schen Dialektik aufgezeigt und die richtige Construction jener Lehren nach seinem Standpunkt angedeutet. Auch in der Lehre vom Begriff, der Objektivität und der Idee hat er die Falschheit und Mangelhaftigkeit derselben im Allgemeinen nachgewiesen. Die Differenz zwischen der Hegel'schen und Weber'schen Lehre ist daher schon hinlänglich und klar in und mit der obigen Kategorienentwickelung gegeben, welche rein objektiv nach dem von Weber aufgestellten Gesichtspunkt entwickelt, sich offenbar als von den Hegel'schen Kategorien ganz verschieden darstellt. Ich verweise daher auf die ganze vorhergehende Darstellung, namentlich was den Hauptpunkt betrifft, auf das pag. 18 Anm. Angedeutete, und außerdem auf die ausgezeichnete Dialektik bei Weber p. 93—163.

Dennoch aber wird es von Nutzen sein, hier noch insbesondere einen näheren Vergleich der Kategorien in der Lehre vom Begriff und der Objektivität, wie sie bei Hegel und wie sie im Vorhergehenden dargestellt sind, anzustellen, woraus dann wieder noch deutlicher sich zeigen wird, daß die ganze Differenz beider Analysen daraus hervorgeht, daß unsere Gedankenentwickelung eine rein objektive, die Hegel'sche eine subjektive ist, welche, indem sie den Übergang der objektiv entgegengesetzten Momente der Idee im Gedanken zum absoluten Schlusse erhebt und überhaupt den subjektiven Denkproceß zur objektiven Vermittelung macht, alle Schlüsse und Übergänge verfälscht, kurz die ganze Analyse verpfuscht.

A. So entwickelt denn nun auch Hegel in der Lehre vom Begriff statt der objektiven Gesetze der Begriffsbildung im Absoluten oder statt der Gesetze der objektiven Logik, wie wir im Vorhergehenden thaten, die logischen Funktionen, oder die Gesetze der subjektiven Logik. Freilich sollen diese hier verschieden sein von dem subjektiven Akte des Bewußtseins. Allein dennoch stehen sie falsch, wie hier nachgewiesen werden soll.

1. Es ist eingestanden, daß wir in den drei Momenten des letzten Theils die volle Auseinanderlegung des Begriffs »Geist« haben. Wir müssen deßhalb sehen, was im concreten Geist enthalten war. Der concrete Geist, wie er oben resultirte, war

ein absolut sich denkendes Ich, welches zugleich das Bewußtsein hatte, außer seinem Sich=denken noch eine große Außenwelt zu produciren. Es unterschied demnach in sich

1. sein absolutes Wesen, oder seine Totalität als Unmittelbarkeit,
2. das Product,
3. sich als absolutes Wissen.

Was das abstracte Wesen des Ichs sei, ist bekannt; — es ist sein eigner Begriff — das sogenannte Fichte'sche absolute Ich. Der reine Begriff, in dessen Totalität das Nicht=Ich und das Ich schlummern, reflectirt sich durch Anstoß und setzt sich so als Ich und Nicht=Ich. Dieser Begriff des Ichs umfaßt also das ganze concrete Ich sammt dem Nicht=Ich. Mithin umfaßt der Begriff des Ichs, welcher zugleich das abstracte Wesen ist:

1. den Begriff des abstracten Wesens,
2. die Objektivität als Begriff,
3. den Begriff des concreten Geistes.

Die ganze Logik war die Darlegung der Momente des Begriffs »Geist«. Also wir haben hier den Begriff des unterständlichen Wesens zu geben, oder den Begriff des Begriffs, den Begriff des reinen Ichs. Nun ist aber die Logik selbst nichts weiter, als die Aufzeigung der Momente, welche in dem unterständlichen Wesen enthalten sind, oder die Logik giebt die Analyse dieses unterständlichen Wesens. Innerhalb der Bewegung dieses Wesens trat also der Punkt ein, wo es seine eignen Gesetze darlegen muß. Geben wir die Gesetze des Begriffs, so geben wir zugleich die Gesetze für die ganze Logik. Man hat sich hier vor Verwechselungen zu hüten, wiewohl die Sache selbst nicht schwierig ist. Das Ich als Begriff ist der Begriff des realen Geistes und hat also in sich die Momente des realen Geistes, nämlich 1. den realen Geist als Begriff und die beiden übrigen. Der 2. Theil giebt den Begriff des Begriffs des realen Geistes oder den Begriff des realen Geistes als Begriff. Der reale Geist als Begriff ist aber die Einheit aller Begriffe, — oder im Begriff »Geist« liegen alle andern Begriffe enthalten. Gehn wir etwas tiefer, so liegt im Geist als Begriff die ganze Totalität als Begriff, — weil der Geist die Totalität ist. Wir entwickeln

also mit der Darlegung des Begriffs des realen Geistes als Begriffs die Gesetze, wie die Begriffe untereinander verbunden sind.

Wir haben also anzugeben, wie die Begriffe sich untereinander verhalten. Vorerst wissen wir, daß im Geist als Begriff alle Begriffe der Dinge als Begriffe enthalten liegen. Insofern der Geist als Begriff dieser Inbegriff aller Dinge als Begriffe ist, ist er der Urschluß, welcher alle bestimmten Reihen von Begriffen zusammenhält. Es versteht sich von selbst, daß hier nicht eine logische Schlußfigur entsteht. Der Ausdruck ist nur entlehnt aus einer Thätigkeit her, welche zunächst die Begriffe als Passiva nichts angeht. Nun wurde gezeigt, daß der Urschluß auf gleiche Weise die Urlebendigkeit sei, sich zu totalmomentiren, d. i. sich als unendliche Schlußtotalität zu setzen. Hierfür haben wir freilich kein Bild, — allein es ist so.

Jetzt betrachten wir die Begriffe; z. B. im Begriffe des Geistes als Begriffs ist enthalten das Thier als Begriff, — ja der Begriff des Begriffs Geist als Begriff, — kurz Alles, aber als Begriff. Diese Masse einzelner Begriffe behandeln wir nun. Sie verhalten sich wie Mengen, welche wieder eine organische Einheit über sich haben; — z. B. alle mechanischen Begriffe finden in den organischen Begriffen eine Einheit. Jedes organische Ding als Begriff enthält schon unter sich die unorganischen als Begriffe. Jedes enthält alle in sich. Dennoch giebt es aber wieder eine höhere Eintheilung über dem organischen Ding als Begriff. Der Begriff dieses Höheren enthält nun wieder alle andern unter sich, — und zwar ein jeder diese alle; z. B. jeder Mensch enthält alle in sich — im Geiste. Hieraus bildete sich das angegebene Schema »Allgemeines, Besonderes, Einzelnes. Das Allgemeine als Begriff, besondert sich zum Einzelnen, — aber das Einzelne ist wieder ein Allgemeines und verhält sich gegen ein Anderes so. Man kann diese ganzen Verhältnisse umdrehen, z. B. der Baum kann das Allgemeine genannt werden, der die unorganischen Naturdinge in sich hat, — umgekehrt können wieder die unorganischen Naturdinge als Begriffe das Allgemeine, der Baum das Einzelne, welches alle in sich trägt, genannt werden. So geht es im Urschluß. Dieser ist das absolut Einzelne, — und kann auch das Allgemeine ge-

nannt werden, weil er den ganzen Begriff mit allen seinen Modificationen in sich trägt.

Zuletzt bleibt noch der Begriff als reiner übrig. Wir mußten ihn an die Spitze stellen, weil sich zunächst zeigte, daß die Totalität in den Begriff gehe. Wenn wir nun das Fortschreiten vom Begriff zum Bestimmten ein ewiges Ur=theilen nannten, so dürfen so hier nicht die Formen des Urtheils erwartet werden. Doch sind die Namen alle nicht äußerlich. Wir werden später sehen, daß die logischen Functionen erst hiervon abhängen. —

Die vorgefundene Totalität als Begriff war eine unendliche Menge solcher Begriffe, welche alle in dem schönsten Verhältniß zu einander standen — wie der harmonische κοσμος selbst, — von dem wir freilich hier noch nichts wissen. Diese Verhältnisse haben wir aufgeführt, ohne deßhalb in die Arten der Urtheile eingehen zu müssen und zu dürfen.

Es soll nun noch auf andere Weise dasselbe Resultat gezeigt werden.

2. Es ist schon oben sattsam gezeigt, wie die drei Sphären der Logik den drei Betrachtungsweisen des Ichs entsprechen. — Die erste Sphäre, die Seinsbegriffe geben die Totalität, wie sie für die Anschauung ist. Hier ist alles ein παν, welches getheilt wird in Qualität und Quantität, qualitatives und quantitatives Eins und Vieles. So bietet es die Anschauung dar. Nun sind freilich die Begriffe, welche hier resultiren, nicht Resultat der Anschauung, sondern des reinen Denkens, welches aber die Resultate der Anschauung denkt. Es denkt zuerst die Totalität, wie sie für die Anschauung ist. Zunächst wie sie für die reflectirende Vorstellung ist. Diese setzt eine Differenz von Wesen und Erscheinung als getrennte. Zuletzt giebt es die Totalität, wie sie für das geistige Denken ist und eben damit den Geist selbst. Nun versteht es sich von selbst, daß im 1. Theil nicht die Gesetze der Anschauung entwickelt werden. Diese gehören in die Psychologie.*) Ebensowenig werden im 2. Theile die Regeln der

*) So finden wir denn auch, daß Hegel in der Psychologie dieses leistet. Mit der Theorie der Anschauung und Vorstellung kommt hier abermals die Lehre des Denkens vor wie in der Logik.



Vorstellung und des Verstandes vorgebracht; dennoch aber in beiden die Totalität, wie sie dem Ich als anschauendem und vorstellendem ist. — Hier folgt nun der sichere Schluß, daß im 3. Theil auch nicht die Gesetze des Denkens vorkommen dürfen. Es muß vielmehr die Totalität entwickelt werden, wie sie für den Gedanken ist. Die Totalität für das Denken ist der Begriff. So wie sie in das Denken aufgenommen wird, ist sie in Begriff verwandelt worden. Die früheren logischen Momente gaben so die Totalität, wie sie ist, wenn ihre Aufnahme in die Anschauung in den Begriff verwandelt wird. — Deshalb folgen hier die Gesetze der Begriffe, — nicht des Begreifens selbst. Daß in diesem Theil noch zwei andere Theile abgehandelt werden, welche nicht mehr den Begriff rein, sondern als Geist behandeln, geht daraus hervor, weil die Objektivität überhaupt, wie sie für den Geist ist, d. i. als Geist abgehandelt wird. Die Totalität ist für den Geist nur als Geist.

3. a. Aber, könnte vielleicht Jemand einwenden, hier im 3. Theil fallen Producirendes und Product in Eins. Es wurden wohl in den früheren Theilen nicht die Gesetze des Producirens, sondern die Producte selbst als Begriffe gegeben; hier hingegen müssen eben die Gesetze des absoluten Denkens entwickelt werden, weil die Objektivität als Geist gefaßt wird. Der Einwurf würde aus folgendem Mißverständniß hervorgehen. Allerdings wird die Objektivität als Geist behandelt, zunächst aber ihr unterständliches Wesen, — oder die Objektivität als Begriff, als unterständliches Wesen, — oder der Begriff ist gar nicht als nur in Realität, — es wäre die unsinnigste Verstandesabstraction von einem reinen Begriffe zu reden, der nicht in einem Begreifenden sich befände. Der Begriff ist als unterständliches Wesen nur das concrete Abstractum des realen Ichs, oder das Ich als Gedachtes. Das Ich als denkendes ist Geist, concretes. In diesem kommen die logischen Functionen vor. Der Geist als Gedachtes ist der Begriff; dieser ist nur für den Denkenden die Thätigkeit, sich zu bestimmen; — an sich ist er ewig und mit einem Male. Es fällt also hier am allerwenigsten Product und Producirendes überein. Die producirende Anschauung, die producirende Vorstellung sind auch nur am concreten »ich denke«; dieser Ausdruck

sich denkt und seine Thätigkeit ist in dem andern Theil der Logik enthalten. Hier ist's auch, aber nur als concreter Begriff. Alle logischen Figuren sind auch wieder Begriffe, und als solche gehören sie auch hierher, sowie die Begriffe aller endlichen Dinge.

b. Dadurch, daß wir hier zuletzt die Einheit von Producirten und Producirtem erwähnten, gehen wir näher ein auf die Ursache, aus der Hegel die Stellung auf diese Weise vornahm. Hegel kannte recht gut den Unterschied zwischen dem Denken als Akt des Bewußtseins und dem logischen Denken. Und dennoch ließ er sich verleiten, hier die logischen Functionen vorzubringen. Die Sache ist aber diese: daß die drei letzten Abschnitte den ganzen Weltproceß darlegen, wird noch mehrmals an seinem Ort erwähnt werden müssen. Dieser besteht nun aus dem reinen Denken, welches zum Denkenden wird. Hegel wollte also hier die Urformen dieses reinen Denkens darlegen. Dieses reine Denken schafft die Logik, oder ist sie implicite. Alle einzelnen Ausdrücke der Logik sind nur theils Begriffe, theils Urtheil und Schluß. Diese Urthätigkeit, welche implicite alles dieß ist, muß deßhalb näher untersucht werden, dann ist sie im Processe, sich selbst zu beweisen — durch die Objektivität hin zum absoluten Wissen — dargestellt. Diese Urthätigkeit ist die Kraft, dieses Wissen in sich selbst zu erzeugen. Sie denkt sich im concreten nur selbst als diese Urthätigkeit. Hiermit ist sie allerdings von dem Akte des Bewußtseins verschieden, in welchem diese Thätigkeit vorkommt. — Das erste bei dieser Begebenheit ist nun aber, daß Hegel genöthigt ist, die ganze Logik in der Psychologie zu repetiren. Hier wird die Thätigkeit des Geistes als solchen analysirt, und es fragt sich demnach, welcher Unterschied zwischen dieser logischen und der dort exponirten realen ist.

Man kann sagen, die Lehre vom Begriff behandelt das reine Ich. Das Ich ist aber nur als denkend. Seine logischen Aktionen sind seine eignen Bewegungen, ohne welche es auch nicht einen Augenblick sein kann. Hiermit wird aber die nächste Verwechselung von reinem und realem Ich erzeugt. Das reale Ich ist allerdings die logische Thätigkeit. Es ist dieß nur, indem es den Begriff oder Gedanken denkt. Es ist nicht ein Denken, welches sich selbst denkt, sondern ein Gedanke,

der sich selbst denkt. Das Denken kann sein eignes Denken denken. Dann aber denkt es sein eignes Denken als Gedanken. Alles, was das Ich denkt, denkt es nur als Gedanken. Das reine Ich, dessen Formen hier entwickelt werden, ist nun nicht das den Gedanken denkende, sondern der Gedanke des realen selbst. Des Ichs Wesen ist sein Gedanke, und die logischen Formen sind nur dann erst, wenn das Ich diesen seinen Gedanken denkt. Der letzte Theil enthält also den Begriff des Ichs, welches seinen Gedanken denkt, weil er die Vollendung ist. Der erste Theil kann nur das abstracte Ich oder den Gedanken und mithin die Gesetze des Gedankens, nicht des Denkens entwickeln.

Hieraus geht zugleich hervor, was es für eine Bewandniß mit dem reinen Denken hat. Es ist dieser Punkt häufig in neuerer Zeit zur Sprache gekommen, und zunächst zum Nachtheil Hegel's so entschieden worden: »Ein Denken ohne Denkendes giebt es nicht: Das ist richtig. Denken ist nur als Concretum. Dennoch aber kann von einem reinen Denken die Rede sein, und zwar gerade so, wie es Hegel will, — nämlich als der Urbasis der Welt. Das reine Denken ist das Denken als Gedachtes. Mithin entwickelt die Logik — aber die ganze — das reine Denken, insofern sie den Begriff des Geistes oder des concreten Denkens giebt. In dieser Lehre vom reinen Denken kommt nun auch der Theil vor, wo die Form des reinen Denkens gegenüber der Form des concreten Denkens entwickelt wird. Die Form des concreten Denkens ist das reine Denken selbst. Die Form des reinen Denkens ist das Abstractum des Abstractums; — oder wer noch weiter gehen und das ganze unbestimmte Wesen ein Abstractum nennen will, das Abstractum des Abstractums vom Abstractum.«

Diese Form des reinen Denkens ist die Lehre vom Begriff und zeigt mithin, daß die Welt als Begriff ist, daß alle Dinge als Begriffe existiren, daß die Begriffe untereinander in einem Verhältniß stehen — daß sie endlich alle im absoluten Urbegriff gipfeln. Ganz so, wie wir es dargestellt haben.

Daß es ein reines Denken gäbe, welches eine lebendige Thätigkeit wäre, ist auch nie Hegel's Meinung gewesen. Jedenfalls muß man sich hüten, offenbaren Unsinn einem Manne, wie Hegel, unterzuschieben. Das Denken drückt den Geist selbst aus, als das Sichwissen und ist gar nicht, ohne sich zu denken, und sich als Gedankenobjekt zu haben.

Wenn wir früher von einer unbewußten Thätigkeit redeten, welche die Dinge schuf, so haben wir uns schon oft darüber so erklärt, diese Thätigkeit sei nicht ein Proceß, sondern die Totalität selbst als unmittelbare oder als ideale ganz und mit einem Male.

c. Wir sind hierdurch zur Vereinigung mit Hegel gelangt, und wollen nunmehr zeigen, daß ganz consequent den Hegel'schen Principien unsere Eintheilung hätte folgen müssen.— Die Welt ist nach Hegel 1. als Begriff, 2. als Objekt, 3. Einheit beider. Die Begriffe sind die ewigen Seelen der Dinge, die Dinge nur die Darstellung der Begriffe, z. B. der Begriff »Staat« ist das Wesen des Staates, seine Seele, die erscheinenden realen Staaten seine Darstellung. Es ist also ein ewiger Begriffscyclus; — dieser ist die unendliche Aktion, sich ewig zu exponiren und somit das reale Ding zu sein. Das Ding ist der realisirte Begriff. Endlich ist hiermit zugleich gesetzt, daß dieser Begriffscyclus sich denken müsse. Es liegt dieß schon darin, daß im Begriff selbst der Begriff des Sichwissens vorkommt. Die Hegel'sche Logik schließt mit diesem Begriff. Sobald dieser Begriff sich realisirt hat, ist das Sich-Denken der Begriffe entstanden.—

Dieser Begriffscyclus denkt sich nun nicht vorher, ehe er realisirt ist, oder, was dasselbe ist, sobald er sich denkt, ist er schon realisirt. Es bedarf dann weiter gar nicht mehr eines anderen Fortschrittes. Sobald also dieser Cyclus Denken ist, hat er schon sich von sich als Gedachtem unterschieden. Denken ist nur diese Differenz.— Der Begriffscyclus ist aber das reine Denken, oder, so zu sagen, die Hälfte des Denkens, — nämlich das Gedachte. Der Begriffscyclus wird deßhalb nicht mit Unrecht Idee genannt.

Dieser Begriffscyclus ist ferner eine harmonische Einheit von Begriffen, welche alle in einem höchsten ruhen. Dieser höchste ist das reine Denken, und hat sich so ewig geurtheilt u. s. w.

Wird nun im letzten Theile der Logik dieser Gang des Cyclus, sich zu wissen, abgebildet, so ist in der ersten Abtheilung das reine Gesetz des Cyclus dargestellt. Dieses besteht darin, nachzuweisen, wie die Begriffe sich untereinander verhalten. Alle Begriffe sind bestimmte Begriffe. Diese bestehen im Verhältniß zu einander. Wir haben also sogleich, wenn diese Legalität vorgetragen werden soll, die ganze Reihe, wie sie in der objektiven Bewegung des Denkens liegt. —

Sobald dieser Cyclus, der so diese ewige Unterscheidung an sich in sich ist, von einem Dritten gedacht wird, so treten die verschiedenen Urtheils- und Schlußformen ein. Das Denkende verbindet zwei Begriffe A und E, E und B, B und A, und eben so entstehen die andern Formen. Das Denkende schließt hier den Begriffsvorrath zusammen und bildet die verschiedenen Arten von Schluß. Es nimmt nicht schon vorhandene Schlüsse auf, sondern bildet sie erst.

Resultat: die Formen der Logik entstehen erst, wenn das Ich in den Cyclus, der objektiv vorliegt, hineingreift und ihn zusammenvermittelt. Somit ist freilich eine durchhinnige Harmonie vorhanden. Fassen wir nunmehr das ganze Resultat zusammen:

Das abstracte Ich ist das passive Denken, das concrete das aktive. Es ist mithin ein Unterschied zwischen der Entwickelung des passiven Denkens und seinen Gesetzen, und der Thätigkeit des aktiven. Das aktive ist die Lebendigkeit, eine Begriffstotalität nach immanenten Gesetzen zu verbinden und zusammenzuschließen; — das passive liefert den Stoff dieser Thätigkeit des aktiven, weil es als aktives nur seinen Inhalt denkendes ist. Als passives ist es eine Simplicität, als aktives eine Duplicität. Es kann natürlich auch das aktive Ich Objekt werden, hiermit Begriff, und dann denkt das Ich, welches den Gedanken des concreten Ichs denkt, auch die Gesetze des Denkens. Allein

eben indem es dieses thut, hat es wieder jenen Unterschied gesetzt. Es denkt dann das concrete Ich nur als Begriff, seine Gesetze eben auch als Begriffe, und somit fällt auch dieser Begriff wieder unter die allgemeine Rubrik des Begriffs, und gehört alsbald den Gesetzen desselben an. Da aber aktives und passives Ich untereinander correspondirende Glieder sind, so findet eine durchhinnige Harmonie zwischen ihren beiden Legalitäten statt. Das aktive Denken ist hiermit als solches fixirt Thätigkeit, das passive zu denken, oder es ist Thätigkeit, den Begriff zu denken. Sobald es diese seine Thätigkeit anwendet oder sich bewegt, urtheilt und schließt es; es ist nur als solches. Um dieses zu können muß im Objekt — dem Begriff — jene Theilung vorhanden sein und jener Zusammenschluß. Dieß ist der Fall, indem es in der Bewegung des reinen Denkens liegt, sich als bestimmtes zu setzen und in dieser seiner Bestimmtsetzung sich zu verhalten wie Allgemeines, Besonderes und Einzelnes. Es giebt mithin:

1. Passiver Begriff; — das reine Gedankenobjekt als solches.
2. Passives Urtheil; — die ewige Diremtion innerhalb der Sphäre des Begriffs.
3. Passiver Schluß; — die Beziehung der Begriffstotalität auf sich;

und diesen entsprechen:

1. Aktiver Begriff; — die Begriffeintheilung im Allgemeinen.
2. Aktives Urtheil; — die Denkthätigkeit, als die Begriffe verbindend.
3. Aktiver Schluß; — die Urtheile zur Einheit zurückzuführen.

B. Aus der vorhergehenden Exposition ergiebt sich somit gleich auch der Unterschied zwischen unserer Dialektik der Objektivität und der Hegel'schen, und es wird sich demgemäß zeigen,

wie 1. der Übergang in die Objektivität falsch ist; 2. die Kategorien der Objektivität inconsequent, unvollständig und unrein entwickelt sind, und 3. wie in der Objektivität die Momente der Realisation von Natur und Geist consequent gar nicht vorkommen dürfen.

1. Nachdem gezeigt worden ist (siehe Hegel's Encyclop. p. 186 Logik III, p. 170), daß der disjunktive Schluß das Allgemeine als die eine in sich zurückgegangene Totalität, deren Unterschiede wieder die Totalität seien, enthalte, hebt sich also diese Vermittelung auf und diese Einheit wird unmittelbare, hiermit Objekt.

Betrachten wir diese Darstellung näher, so ist ihr Sinn kein anderer, als der, daß der Begriff, so lange er in der reinen Immanenz seines Wesens betrachtet wurde, ebensosehr auch die Unmittelbarkeit und Äußerlichkeit seiner selbst sei, und hiermit Objektivität. Dieß Resultat, welches einfach in der Dialektik des (objektiven) Begriffes liegt, wird nun sogleich dadurch entstellt, daß es als Ergebniß der verschiedenen Arten des subjektiv-logischen Schlusses betrachtet wird. Daß die Arten der Verbindung der bestimmten Begriffe untereinander nur dem Akte des Denkens angehören, und als Denkgesetze einer andern Sphäre der Wissenschaft, ist oben erwiesen worden; es soll aber eben hier noch nachgewiesen werden, wie nachtheilig jene Verwechselung dem sichern Gang der Dialektik geworden ist.

Hegel kannte recht gut den Unterschied zwischen der Entwickelung des vermeintlichen reinen Denkens und des Denkens, welches Akt des Bewußtseins ist, wie er denn auch öfter bei passender Gelegenheit darauf aufmerksam macht; dennoch aber blieb er in der Verwechselung hängen, und es ist nur als dialektisches Kunststückchen anzusehen, wenn aus der Form des disjunctiven Schlusses die Objektivität resultiren soll. Weil in ihm erhellt, daß die Glieder, die A und E, E und B, B und A vermitteln, wieder selbst vermittelt werden müssen, und so die Vermittelung kein Ende nimmt, wird der ganze Begriff unmittelbar genannt und hiermit Objektivität; — oder mit einer etwas andern Wendung: das Schließen erhalte im disjunctiven Schluß die Bestimmung, die Bestimmtheiten aufzuheben und durch Aufheben der Vermittelung zu vermitteln; diese Realisirung des Be

griffs sei nun die Objektivität. Hier liegt das Gewicht immer wieder darauf, daß der Begriff, in seiner Abstractheit betrachtet, nicht vermittelter sei, daß er den Weg, sich innerlich zu vermitteln, ganz aufheben müsse, und, erst nachdem dieß geschehen, die wahre Vermittelung zu Stande komme — d. h. im absoluten Selbstbegriff. Dieß ist allerdings vollkommen richtig, und tritt nirgends klarer hervor, als eben in unsrer Darstellung. Es ist im Früheren gezeigt worden, daß der Begriff sich bestimme, die Bestimmtheiten in Verhältnissen zu einander stehen, in dem Totalbegriff gipfeln, daß aber, wiewohl dieser Totalbegriff wieder ewige Vermittelung in sich ist, dennoch diese Vermittelung nicht die absolute sei; sondern daß diese innerliche Vermittelung, eben weil sie sich selbst nicht gegenständlich macht, sich selbst aufheben und somit als unmittelbares Objekt existiren muß. — Folgt es so aus dem nothwendigen und einfachen Gange der Dialektik, den die Sache selbst einschlug, so kann dieß mit Recht und im Voraus die Hegel'schen Expositionen verdächtig machen.

Sollen nämlich die Schlüsse nichts anderes sein, als die innerlichen Vermittelungen der Begriffe, — d. i. Einheiten von bestimmten Begriffen, die in Verhältniß zu einander stehen, so fällt diese Definition mit der unsrigen soweit zusammen. Der Schluß ist so nur Einheit eines Begriffscyclus. Nun ist freilich von einer ferneren Entwickelung dieses Schlusses die Rede, d. i. es wird gezeigt, daß die untergeordneten Schlüsse sich bis zum absoluten Schluß hinsteigern, der die Totalität der Begriffe aufnimmt und in sich zusammenschließt. Bis zu diesem Schluß bringt es aber Hegel gar nicht, eben weil ihm die richtige Einsicht in das, was Schluß ist, überhaupt fehlt.

Trotz dem, daß die Schlüsse den Gang der Realisation des Begriffes aufweisen sollen, werden dennoch die logischen Functionen gewählt, und der einfache Weg wird verlassen. Dafür müssen denn die jedesmaligen Übergänge büßen.*)

*) Überhaupt ist hierauf bei der Logik aufmerksam zu machen, daß öfters die Dialektik zu Resultaten führt, die nur dem Worte nach mit dem übereinstimmen, was Hegel wollte. Ist so der Übergangspunkt gewonnen, so rollt dann leicht der aufgezogene Faden ab, bricht aber an dem Punkte ab, wo mit dem

2. Doch alles dieses jetzt bei Seite gesetzt, — es war das einstimmige Resultat: „der Begriff entschließt sich zur Objektivität.

verknüpft werden soll, was richtig folgen müßte, wenn das Erstere seiner wahren Bedeutung nach gefaßt worden wäre. So war das Resultat der Dialektik über das Wesen dieß, daß das Wesen als causa sui Begriff seiner selbst ward. Begriff seiner selbst ist aber Geist, und es hätte Hegel leicht, wenn es beliebt hätte, der ganzen Sache eine völlig andere Wendung geben können. Da er aber richtig einsah, daß Geist (als Kategorie d. i. die absolute Idee) die Einheit des Idealen und Realen, Begriffs und Objekts, Subjektiven und Objektiven sei, so faßt er das Resultat Selbstbegriff als bloßen Begriff, um die Kategorie „Geist" aus ihren Gegensätzen richtig zu entwickeln. Wird nun gefragt, was der Begriff sei, so kann nur die Antwort sein: „er ist das rein Subjektive, rein Ideale, der bloße Begriff von der Totalität, die als Realität, als Objektives ihm gegenüber steht." Es kann mithin dieser Theil nur vom Begriffe handeln als dem bloß Idealen oder, um es deutlicher zu sagen — von den Gesetzen der Verbindung der Ideen, Begriffe unter sich und ihrer Einheit. Statt dessen wird aber das Wort „Begriff" festgehalten und es werden die Formen des subjektiven Denkens dargestellt, die Arten der Urtheile und Schlüsse, obwohl zugleich stets auf den Unterschied aufmerksam gemacht wird. Wäre dieser Unterschied richtig beobachtet worden, so hätten allerdings die Worte „Urtheil" und „Schluß" stehen bleiben können — aber nur in der Bedeutung, wie hier. Da nun aber einmal jene Verwechselung vorgegangen ist, so geht zwar die Entwickelung gut fort, so lange man die Bedeutung „Urtheil, Schluß" wie gewöhnlich festhalten kann. Die Aufweisung des Zusammenhangs zwischen den verschiedenen Figuren ist vortrefflich. Als aber der schon von vorn herein festgestellte zweite Theil, welcher von dem Realen, Objektiven handeln muß, eingeleitet werden soll, ist die Verlegenheit da, wie aus den verschiedenen Figuren übergesprungen werden könne. Der richtige Gedanke, daß das Ideale zum Realen sich mache, das Subjektive zum Objektiven, wird auch in soweit noch richtig ausgedrückt, wenn es heißt „der Schluß entschließe sich". Dieß wird ganz klar, sobald man nur unter Schluß das versteht, was wir. Die Totalität der

Es sollte aber gezeigt werden, wie bei Hegel die Kategorien der Objektivität seien, um auch hier zu erweisen, daß inconsequent verfahren sei. —

Begriffe, die ewig zusammengegangen war im Leben des Totalbegriffs — der absolute Schluß — macht sich zum Objektiven, eröffnet sich, läßt sich auseinanderfallen, — entschließt sich, — die Unendlichkeit der Begriffe, die in einem geeint war, existirt nur als Totalität. Dieser ganz einfache Übergang wird aber consequent aus den logischen Figuren nicht gewonnen; obgleich sie zu diesem Behufe die Bedeutung erhalten sollen, das Nach und Nach der Realisation des Begriffs zu sein. Die Entwickelung dieses Schlusses, der nichts anderes ist, als die Aufzeigung eines Urtheils aus zwei vorausgesetzten bekannten, kann auf keine andere Weise verfahren, als daß sie zeigt, wie im subjektiven Denken consequent die Figuren zusammen seien, bald ist B — E das vermittelnde Glied, bald ist B — E selbst durch B — A vermittelt worden, und dieses wieder durch A — E. Es treten die Reflexionsschlüsse und die der Nothwendigkeit ein, welche immer nur zeigen, daß auf verschiedene Weise das Resultat aus den zwei Oberen gefolgert werden kann. Nichts ist daher gezwungener, als aus der Figur des disjunctiven Schlusses, weil in ihm die ganze Gattung auftritt in ihren Totalmomenten zerlegt, zu folgern, der Begriff sei nun realisirt. Die Figur ist:

A ist entweder B oder C oder D,
A ist nicht C und D,
folglich ist A = B.

oder: A ist entweder B oder C oder D,
A ist B,
folglich ist A nicht C noch D.

In dieser Figur wird allerdings, um zu beweisen, daß A = B sei, 1. gezeigt, daß A einer Totalität angehöre, 2. daß diese Totalität in diese bestimmte Zahl Besonderer zerfalle, 3. daß A diesem und jenem Besonderen nicht angehöre, 4. daß es also dem übrig bleibenden Besonderen angehören müsse.

Die Totalität, die hier auftritt, ist aber wieder nur eine besondere und gehört einem höheren Cyclus an. Will man also das Wort Schluß und auch Figur beibehalten, so wäre natürlich das der vermittelste Schluß, wo die ganze Begriffstotalität als Obersatz erschiene, als Mitte die gegenseitige Beziehung, im letzten Gliede die Vermittelung in Einem:

a. Wie oben bemerkt wurde, liegt der ganzen folgenden Darstellung die Idee zu Grunde, daß der absolute Begriff — als

---

Also T sei die allgemeine Totalität,

A, B, C, D, E, die in ihr Befaßten,

M die absolute Vermittelung, welche als Einzelnes die Totalität begreift.

Es wäre also nöthig, erst aufzuweisen, wie

1. T = A, B, C, D, E.

Dieß zeigt die Bestimmtsetzung des Begriffs — das absolute Urtheil.

2. Muß aber gezeigt werden, daß A mit B, B mit C, C mit D, D mit E und ebenso A mit C, B mit D, B mit E, A mit E, A mit D, C mit E vermittelt sei. Es bildet also der Mittelsatz eine Reihe von Schlüssen, welche aufweist, daß die bestimmt gesetzte Totalität eine in sich vermittelte sei, daß also:

A, B, C, D, E = M der absolut-concreten Vermittelung.

3. Hieraus folgt denn, daß

M = T sei, — das concret Einzelne des Allgemeinen durch Vermittelung aller Besonderheiten.

Es könnten nun leicht mit einigen Modificationen hier verschiedene Schlußformen angebracht werden; das Ganze wäre aber nur unnöthiger Apparat. Im disjunctiven Schluß ist zudem nur eine bestimmte Totalität, die bei uns also wieder nur ein A oder B u. s. w. ist. Es ist also nicht einmal der absolute Schluß, viel weniger liegt in ihm dieß, daß der Begriff ein realisirter sei in dieser einen Totalität, die wieder in Totalitäten zerfällt, welche die Gesammtheit an sich haben. — Man sieht also, wie wieder nur hier der Übergang ein Wortübergang ist. Weil in diesem disjunctiven Schluß eine Totalität in ihre Theile zerlegt auftritt, wird, mit Beiseitesetzung, daß es sich hier nur von einer bestimmten Totalität handle, das Wort »Totalität« festgehalten, und gesagt, der Begriff ist realisirt in einer Totalität, die in ebenso viele gleichgültige Totalitäten zerfällt. Aber der Begriff wäre ja auch so nicht realisirt worden, sondern es ist nur gezeigt, daß er sich zerlegt habe in die Totalität von Begriffen, was wir das absolute Urtheil genannt haben. Denn jene Totalität ist ja nur eine Begriffstotalität, von einer Äußerlichkeit ist hier gar nicht die Rede.

Die Ausdrücke »Totalität und Realisation« werden nun schnell festgehalten und benutzt:



Gesammtcyclus hier gefaßt — sich negiren müsse, um über seine Entäußerung hinausgreifend, zu sich selbst zu gelangen und Geist [illegible]

»Der Begriff hat sich in einer Totalität realisirt, die wieder in gleichgültige Totalitäten zerfällt, von denen jede das Ganze ist. Also ist der Begriff Objekt geworden.«

Dieses Spielen mit Worten wird auf die andere Weise höchst naiv dadurch vermieden, daß gesagt wird: »es hat sich gezeigt, daß alle die Vermittelungen nichts gefruchtet haben, der Schluß will sich immer nicht total vermitteln, folglich ist die Vermittelung aufgehoben, — der Begriff existirt in seiner aufgehobenen Vermittelung als äußerliches Objekt«. — Hiermit ist auf einmal das ganze Begriffsverhältniß umgedreht. Die Schlüsse waren nur da, um zu zeigen, daß dieser Schluß nicht Vermittelung in sich sei. Halten wir nun das, was Schluß ist, fest, so wäre das Resultat, welches aus den verschiedenen Figuren gewonnen ist, kein anderes, als dieß, daß immer bei jedem Schluß eine Voraussetzung ist. Dazu bedarf es nicht der verschiedenen Figuren. Denn dieß liegt gleich anfangs in der Definition selbst. Hiermit wäre die gewonnene Wahrheit die: »in allen seinen verschiedenen Figuren ist der Schluß immer Schluß«; — eine Wahrheit, um die zu finden, der große Apparat nicht nöthig war. Denn daß die Gattung in allen ihren Species immer Gattung bleibt, d. i., daß das Gattungsmerkmal allen Species anhaftet, versteht sich von selbst.

Daraus aber, daß der Schluß nicht in sich vermittelt sei, zu folgern, daß der Begriff Objekt sei, ist dieselbe Wortspielerei. Es wird nun aus allem diesem ersichtlich, daß — consequent dem Grundgedanken des Systems — hier vom Schluß als Nachweisung, wie ein Urtheil aus zwei vorliegenden folge, überhaupt nicht die Rede sein kann, daß es sich vielmehr vom objektiven oder passiven Begriff, dem absoluten Urtheilen der Begriffe und dem Zusammenfassen im absoluten Schluß handle, wie es in der Grundbewegung liegt. Im Hegel'schen System ist dieß enthalten, daß die Totalität des Begriffs immer und ewig der Proceß sei, äußerlich zu existiren in den concreten Gestalten von Natur und Geist, daß die Welt des Concreten dieses Expansum des Begriffs selbst sei — oder, wie es auch sonst ausgedrückt wird, der Begriff in seinem Anderssein, die Idee im Abfall von sich selbst. Dieser vollkommen consequente Übergang der

an. Jetzt tritt nun in der Naturphilosophie das organisch Lebendige hervor. In dem Übergange der Kategorien wird aber die Teleologie eingeschoben, und die Idee des Lebens, welche in der Natur dem Chemismus folgt, wurde für die Kategorien der absoluten Idee aufgespart. (Man vergleiche noch insbesondere Weber p. 83—86.)

Daß wirklich diese Betrachtungsweise der Entwickelung dieser Kategorien zu Grunde gelegen habe, wird auf der andern Seite dadurch verdeckt, daß die Kategorien der Objektivität ebenso für die geistige Sphäre gelten. Deßhalb werden als Beispiele des Mechanismus die aus der Geisteswelt genommenen nicht verschmäht — äußerliches Gedächtniß neben Druck und Stoß, Gesellschaftstrieb neben Fall, Staat neben Sonnensystem; beim Chemismus Liebe neben der Bewegung der chemischen Elemente. Die Kategorie der Teleologie ist gar erst anwendbar, wenn Geist und Natur in Wechselwirkung treten, und gehört der Natur nur erst als innere Zweckmäßigkeit an.

Dieß muß um so mehr befremden, je deutlicher jener Gang in der Lehre von der absoluten Idee beibehalten und verfolgt worden ist. In der concreten Welt zeigt sich die Idee aus ihrer Entäußerung zuerst zu sich zurückkehrend im Lebendigen. Das Lebendige ist lebendiges Individuum, sich zeigend in den drei Momenten von Sensibilität, Irritabilität, Reproduction. Es tritt in den Lebensproceß ein als Trieb, die äußere Totalität aufzunehmen und reibt sich an ihr ab. Das Individuum selbst ist ein verschwindendes Moment, und um sich als ansichseiende Gattung zu erhalten, muß es sich ergänzen in der Geschlechtsdifferenz, wodurch der Gattungsproceß gesetzt ist. Der Gattungsproceß ist die höchste Bewegung der Natur. In ihm und unter ihm ist alles, was lebendig ist, begriffen; denn von dieser Seite gehört es der Natur an; aber auch nur der Natur; in der Geistessphäre kommt dieser Proceß mit den angegebenen Momenten nicht vor.

Das Leben, als die unmittelbare Einheit von Begriff und Objekt, ist aber auch ebensowohl Rückkehr in sich, oder es ist durch die Gattung hin seine eigne Dialektik, zu sich selbst zu kommen. Als solches ist es Geist, — aber zunächst subjektiver Geist, in dessen Sphäre das Erkennen und Wollen fällt, sofern in beiden

die Idee noch sich selbst inadäquat mit der Objektivität zu ringen hat.

Realisirt ist die Idee in der Kunst, Religion und Philosophie. Dieß ist ihr Fürsichsein als concret-absolutes (Vergl. Weber p. 106—111 besonders 110 Note.)

Diesen Gang bietet uns die Betrachtung des Lebens dar, und ebenso wird er in den Kategorien dargestellt. Zwar bemerkt Hegel, daß dieses logische Leben nicht das Naturleben sei; das versteht sich wohl von selbst. In der Logik soll überhaupt nichts Concretes als solches abgehandelt werden. Allein die Logik giebt in ihren Kategorien das Abbild des Lebens, — und in dem letzten Theil ist der Natur der Sache gemäß der Gang der Totalität vollkommen dargestellt. — Die Kategorien »lebendiges Individuum, Sensibilität; Irritabilität, Reproduction, Gattung, Geschlechtsdifferenz« gehören doch ohne Zweifel nur der Natur, und dem Geiste nur insofern er unter der Natur steht, an. Der Mensch ist als lebendiges Individuum das, was jedes Thier. Es sind in ihm die drei Momente von Sensibilität, Irritabilität und Reproduction, er tritt in Wechselwirkung mit der Außenwelt, unterliegt ihr, erhält aber seine Gattung durch die Geschlechtsbewegung — auf dieselbe Weise wie alles Lebendige.

Noch deutlicher wird dieß aber bei den Kategorien des Erkennens. Diese gehören doch natürlich ganz dem Geist an, — weßhalb auch als Resultat des Gattungsprocesses der Geist erscheint; — und zwar zunächst der subjektive Geist. In der Psychologie kommt selbst diese Dualität wie hier nebeneinander gestellt vor — (vergl. Encyclop. §. 453 ff.) — als theoretischer und praktischer Geist.

Das Gute realisirt sich im objektiven Geist, wo die Idee selbst noch nicht ihren adäquaten Ausdruck findet. Die Kategorie der absoluten Idee selbst gehört nur der Philosophie an, und ist nichts weiter als Abbild des absoluten Geistes in ihr. —

Alle Kategorien der Idee — Leben, Erkennen, absolute Idee — lassen sich mithin nur auf bestimmte Sphären der concreten Welt anwenden, und sind das Abbild des Weltgeistes,

wenn er aus dem Leben der Natur zum absoluten Selbstbewußtsein in der Philosophie kommt.

Consequent sollten demnach die Kategorien der Objektivität die Abstracta der anorganischen Natur enthalten. Hierzu ist auch ein guter Ansatz gemacht. Mechanismus und Chemismus, auf die Natur angewendet, gehören nur der Natur an, sofern sie anorganisch ist. Daher Beispiele von Druck und Stoß, Fall, Weltsystem selbst in der Naturphilosophie dem Mechanismus angehören.

Allein es ist dieses höchst unvollständig und keineswegs rein geleistet worden;

b. unvollständig, insofern nicht consequent die Kategorien der anorganischen Natur entwickelt worden sind. Es hätte begonnen werden müssen:

a. von der reinen Objektivität, — als die reine Äußerlichkeit. Diese als ihre eigne Negativität und ihr eigner Widerspruch ist nur die Bewegung, sich bestimmt zu setzen, und ist hiermit

b. bestimmtes Objekt — Mechanismus.

α. Das bestimmte Objekt ist rein äußerliches Etwas. Alles Existirende hat diese Seite an sich, sofern jedes als Naturexistenz gegen Anderes gesetzt ist.

β. Die sich äußerlich verhaltenden Objekte treten gegenseitig in Wechselwirkung — die hier nur als rein äußerliche, mithin als Mechanismus vortritt.

γ. Die Objektivität als different gegen die Totalität gesetzt und in ihr aufgenommen bildet den Übergang. So wie im äußerlichen Mechanismus die Glieder sich zueinander verhalten und zwar als selbstständige, so tritt die Beziehung als totale und einzelne gegenseitig auf. Das Einzelne vom Totalen bezogen, giebt:

c. die Objektivität als für sich seiende. Die Objektivität ist somit die Centrallebendigkeit, die Einheit der Unendlichkeit der Objekte zu sein, und sie in ihrem Schwerpunkt vereinigt zu haben. Sie ist eben hiermit aber zugleich ein Besonderes ihrer selbst. Die verschiedenen Schwerpunkte sind das Sichbesondersetzen des Totalen, aber ebensosehr auch

wieder bezogen auf ihn. Die einzelne Totalität ist nun als Lebendigkeit in sich,

α. als Zerlegen der individuellen Totalität in ihre Elemente und Proceß derselben,

β. der Proceß in seiner Besonderung setzt nun ein qualitatives Verhalten der Körperlichkeiten, welches in der Totalität seiner Momente

γ. im Chemismus erscheint.

Von diesem aus wäre dann der Übergang gewonnen in die Kategorie des Lebens, ohne erst die Kategorie der Teleologie zu entwickeln. Es liegt hierin die Idee, daß erst der Begriff als selbstständiger auftauchen müsse, um sich in der Totalität zu realisiren. Allein, wie auch Weber p. 85 bemerkt, gänzlich falsch und inconsequent ist dieser Übergang, sofern unter der resultirten Teleologie die sogenannte äußere verstanden ist, — das Verhalten des individuellen Verstandes zu einer vorliegenden Objektivität. Es resultirt vielmehr aus dem chemischen Proceß der Begriff der innern Zweckmäßigkeit, wenn man so das Leben als die realisirte Dualität eines in der Erscheinung wirkenden Wesens verstehn will. Dieß ergiebt sich einestheils aus der vergleichenden Betrachtung jener beiden Teleologien, anderntheils aber streng dialektisch aus dem, was mit Nothwendigkeit aus dem Begriffe des Chemismus folgen muß.

α. Was das Erste anbelangt, so ist bekannt, daß, nach Aristoteles und Kant, Hegel vorzüglich die Idee der inneren Zweckmäßigkeit hervorrief und sie als die wahre und eigentliche der sogenannten äußerlichen gegenüberhielt. In der innerlichen Zweckmäßigkeit, welche selbst nichts weiter als das Leben sei, sei jene Dualität von Zweck und Mittel aufgehoben, der Zweck die Seele, das Mittel der Leib geworden. Allein eben wegen jener Dualität von Zweck und Mittel, welche in der äußerlichen gegeben ist, steht sie unendlich höher als die innerliche. Die innerliche ist die reine Unmittelbarkeit, in der die Idee als Trieb, sich zu realisiren, auftritt. Der wirkende Trieb ist aber als Trieb nicht Bewußtsein, sondern ideelle Gesetzmäßigkeit, wie sie in die Materiatur versenkt ist. Die äußerliche steht aber gerade deßwegen viel höher, weil sie ein Bewußtsein gegenüber der Objektivität setzt, welches nun nicht mehr als Trieb

ohne Denken und geistige Thätigkeit sein Werk vollbringt, sondern frei schafft. Es ist freilich als subjektives dem Irren und Fehlen ausgesetzt, aber eben dieses ist sein Vorrecht, gerade so wie es ja von Hegel als »Vorrecht der lebendigen Natur« gepriesen wird, die Negativität des Schmerzes ertragen zu müssen. Die Betrachtungsweise der Wirklichkeit, nach der der innerlichen Zweckmäßigkeit eine äußerliche untergeschoben wird, ist freilich eine längst antiquirte und aus der Wissenschaft verbannte. Sie beruhte auf der Vorstellung, daß eine absolute, dabei jedoch individuelle Intelligenz, eine Objektivität so eingerichtet habe, wie es jedem Individuellen am besten sei; — z. B. der Fisch sollte im Wasser leben, deßhalb gab ihm Gott diese und keine anderen Respirationswerkzeuge. Dafür setzte die neue Wissenschaft »das Naturleben individualisirte sich als individuelle Lebendigkeit im Wasser, und wegen dieser seiner Bildung schuf es nach innerem Triebe diese und jene Gestalt«.

Wiewohl es allerdings noch einen höheren Ausdruck für das erwähnte Factum giebt, so gehört dennoch die äußere Zweckmäßigkeit keineswegs hierher. Sie beruht einfach in dem Verhalten einer individuellen Intelligenz gegenüber einer vorgefundenen Objektivität, welche sie frei formirt. Die innere ist jene selbige Intelligenz, aber versenkt in die Objektivität, nicht frei herausgearbeitet, und eben damit bewußtlos in ihr schaffend. Die äußere ist also gerade um so viel höher als das Bewußtsein über dem Bewußtlosen steht. Mithin als die entwickeltere Kategorie fällt sie in die Sphäre des subjektiven Geistes, gehört dem praktischen Geiste an und steht in den abstracten Kategorien demnach unter dem »Erkennen und Handeln«; denn auch hier ist der subjektive Geist der Objektivität gegenüber gesetzt. Sagt man, es sei in der Teleologie bloß der Begriff gegenüber der Objektivität gesetzt, nicht etwa der bestimmte Geist, so ist dieß eine ganz leere Einwendung. Denn eben in jenen Kategorien des Erkennens und Handelns ist auch nicht etwa der bestimmte Geist, sondern die Idee als diese gegenüber der Objektivität gesetzt — und gerade so ist in der Teleologie die Idee mit der Objektivität in Wechselwirkung.

β. Ergiebt es sich also schon durch diese Betrachtung, daß die äußere Zweckmäßigkeit einem weit concreteren Verhältniß

angehört als die innere, so wird dieß zur vollen Evidenz erhoben, wenn der Übergang des Chemismus betrachtet wird. (vergl. Logik III, p. 206. Encyclop. §. 203.) Dieser wird von Hegel so angegeben: „die Äußerlichkeit der zwei Processe, nämlich 1. der Neutralisation der beiden differenten Objekte, 2. der Differentiirung des Neutralen, hebt sich auf und erlischt im Product. Umgekehrt stellen die Processe die vorausgesetzte Realität der Objekte als eine nichtige dar; — die Producte werden ebensowohl vom Processe aufgehoben.“ — Dieß ist soweit vollkommen richtig und liegt im chemischen Proceß als solchem. Desto auffallender ist aber die Folgerung: »durch diese Negation der Äußerlichkeit und Unmittelbarkeit, worin der Begriff versenkt war, ist er frei und für sich gegen jene Äußerlichkeit und Unmittelbarkeit gesetzt als — Zweck«. — Was zunächst die Negation der Äußerlichkeit und Unmittelbarkeit anbelangt, so besteht diese in Nichts, als eben in jenem Processe selbst — das Resultat dieses Processes ist mithin nur wieder der Proceß selbst. Nach Hegel's eigner Weise würde dieß etwa so ausgedrückt werden müssen: »was sich nunmehr ergeben hat, ist dieß, daß die Objekte als solche verschwinden, ihre Äußerlichkeit in den Proceß dahingegeben wird, daß aber ebensosehr wieder der Proceß verschwindet und sich in dem Objekt fixirt. Die Wahrheit ist also jener Übergang, der die unorganische äußerliche Totalität in ewigen Fluß setzt. Hiermit ist die Äußerlichkeit aufgehoben, und die Idee des Naturlebens oder des Lebens überhaupt, welches in der Objektivität schaffende Kraft ist, gesetzt«. Die Idee des Lebens oder dieses ewigen Processes ist es, die aus dem Chemismus aufs strengste resultirt. Der Begriff, der sich in das Objekt versenkt hat, tritt als die es mäßigende Kraft auf.

Die weitläufigere Ausführung der Dialektik in der Logik macht dieses Resultat noch klarer; hier wird ganz auf dieselbe Weise verfahren: »der Begriff, heißt es Logik III, p. 208, welcher alle Momente seines objektiven Daseins negirt hat, ist dadurch von der objektiven Äußerlichkeit befreit, auf welche er sich nun als unwesentliche Realität bezieht«. Dieß ist wieder zu schnell verfahren. Der Begriff hebt nicht als solcher die Momente seines äußerlichen Daseins auf, sondern der Begriff als Objekt; der Begriff hat sich selbst zum Objekt gemacht, und ist

hängender Sphären vorstellig. Diese folgen in ihm, weil sie so ihm übergeben wurden. Werden sie wiederholt, so ist dieß immer noch geistige Thätigkeit, — weil es ja eben die Thätigkeit des reinen Gedächtnisses als solchen ist. Die Objekte sind dem Geiste dieses; — es ist also hier schon der Gegensatz zwischen subjektivem Geist und Objektivität gesetzt, — mithin gehören die Beispiele den Kategorien an, wo dieser abgehandelt wird. Beim Erkennen ist das Gedächtniß eine Stufe des erkennenden Geistes; — vgl. Psychologie §. 451 ff. der Encyclop. — Eben so die Beispiele beim differenten Mechanismus. Der Gesellschaftstrieb ist der Trieb des Individuums zur Totalität, — die Mutter des objektiven Geistes; allerdings zunächst als Trieb ein unbewußtes, würde dann aber eher dem Leben, wo der Trieb die Hauptrolle spielt, angehören. Dennoch steht aber dieser — sogenannte Trieb höher, weil er die Nothwendigkeit des Individuums, sich zur Gesammtheit zu bilden, ausdrückt; also über den subjektiven Geist hinausführt. Ferner ist der absolute Mechanismus nicht Kategorie für den Staat. Der Staat, als der realisirte objektive Geist, ist allerdings eine Einheit in Unterschieden; er hat somit alle Kategorien zur formalen Basis, die ein solches Centrum ausdrücken. (cf. Fürstchen sein ꝛc.) Ebensosehr haben diese Kategorien auch wieder diese formale Basis. Der Staat gehört dem realisirten Begriffe an, seine Kategorien fallen mithin in die der Idee.

Zuletzt darf nicht als Beispiel des Chemismus die Liebe aufgeführt werden. Wird diese auch von ihrer schlechtesten, der rein materiellen Seite aufgefaßt, so gehört sie der Geschlechtsdifferenz an — im Gattungsproceß, — steht also unter der Kategorie des Lebens. In der Liebe sind zwei Subjekte — also allerdings Gegensatz. Sie vereinen sich; — hiermit bilden sie aber kein drittes Neutrales; — denn sie beharren in ihrer Individualität; — das Product des Processes besteht neben den beiden in den Proceß gegebenen Objekten; — und ist selbst wieder nur ein Glied des Gegensatzes — entweder Base oder Säure — Weib oder Mann. Es entsteht kein neutrales Salz.

Man sieht, wie schlecht diese Beispiele gewählt sind, wie passend aber die, welche aus der Natursphäre entnommen wurden — aus dem einfachen Grunde, weil diese allein hierher ge-

hören. Für dieses, so muß wiederum eingestanden werden, daß die paar dürftigen Kategorien Mechanismus und Chemismus die anorganische Natur nicht erschöpfen. Es trägt so ein Beweis den andern, — wird die Unvollständigkeit der Kategorien erwiesen, so zeigt sich mit der expliciten Vollständigkeit die Unreinheit der Hegel'schen, — wird die Unreinheit aufgedeckt, so ergiebt sich zugleich, daß die vorhandenen nicht zureichen. Beides ist hier, und zwar genügend, wie wir glauben, geschehen.

Die Ursachen, welche Hegel bestimmten, den einfachen Gang zu verlassen, lassen sich wohl auffinden. Sie liegen 1. in jenem unglückseligen und ebenso schlecht ausgeführten wie unausführbaren Gedanken, die Kategorien müßten sich stets in den beiden Feldern — Natur und Geist — zugleich offenbaren, und 2. in der der Kategorienentwickelung zu Grunde liegenden Weltanschauung, wie dieß auch Weber p. 85 Note und p. 92 zeigt. Schon oben ist der vagen Vorstellung von dem Wesen der Kategorien gedacht worden, daß sie ein ganz eignes von der Wirklichkeit abgetrenntes Gedankending bilden, reine Identität seien, die ihr Wesen in den beiden getrennten Reihen der concreten Welt stets zugleich darstellen; — während es doch auf der Hand liegt, daß sie nur das Urgesetz sind, die ideelle δυναμις, die sich nach der ihr inwohnenden Ordnung in der Wirklichkeit zeigt. Ein Theil der Kategorien paßt nur auf das absolute, und gilt hiermit für die reine Idee als solche, welche das absolute ist — ein anderer nur auf die Natur und das begründete — ein dritter nur auf den Geist. Ein klares Bewußtsein hierüber hätte die Kategorien ganz anders gestaltet. War nun einmal jene Vorstellung gefaßt worden, so fanden sich wieder andere leitende Principien, wie denn überhaupt leicht eingestanden werden wird, daß es bei der Construction der Kategorien nicht so rein hergegangen sei, wie der Schein vorgiebt. Man vergleiche darüber Weber p. 73—93, insbesondere was die gekünstelte Genesis der Kategorien der Objektivität betrifft, p. 83—86.

3. Es ist nunmehr noch zu betrachten, ob in der Objektivität die verschiedenen Momente der Realisation von Natur und Geist überhaupt nachgewiesen werden dürfen, und es kann dieß schon im Voraus entschieden verneint werden. Die Kategorien der Objektivität haben allerdings Natur und Geist zum Objekt,

aber nicht stückweise, sondern die ganze Natur und den ganzen Geist; — und hiermit kehren wir zu der im Anfang gemachten Behauptung, daß jeder Einzelne der drei Cyclen die ganze Totalität behandle, zurück. Da nun die Hegel'schen Kategorien — wenigstens dem Plan nach — die absoluten Gedankenbestimmungen selbst sind, die nicht von jedem empirischen Etwas nachzuweisen sind, so sind sie entweder ein Cyclus abstracter Begriffe für sich — abgetrennt von der Totalität, — so daß keine Stufe des Daseins seine Basis in irgend einer ihrer Bestimmungen fände, oder sie sind die Formen für das Wirkliche nach seiner bestimmten Entwickelung, so daß ein Theil nur in die, ein Anderer nur in die andere Reihe paßt. —

Ist dieß Letztere nun aus dem Grunde der Fall, weil sie eben die Grundformen des Wirklichen nach dessen Gliederung selbst sind, so darf man die Beispiele nicht mehr als Beispiele anführen, sondern man hat zu sagen: »diese Sphäre des Daseins entspricht diesen Kategorien«. Man wird sich hier hoffentlich nicht mit der Ausflucht helfen wollen: »die Idee müsse sich eigentlich ganz in jedem nach allen ihren Bestimmungen darstellen, allein die Wirklichkeit sei ein zerrüttetes auseinandergefallenes Chaos, in dessen einzelnen Existenzen hier und da einige Bestimmungen auftauchten«. Dann wäre die Idee allerdings zu schwach, sich zu realisiren, und man wüßte nicht, woher die Schwäche kommen sollte, da sie doch die einzige motrix alles Seins ist. Vielmehr verhält es sich consequent dem Systeme so, daß die Idee sich explicirend, ihre einzelnen Bestimmungen als besondere Existenzen auftreten läßt — aber nach vollkommen organischem Gange. Die höhere Existenz faßt die niedere in sich, wie die höhere Gedankenbestimmung die untergeordnete.

Die Kategorien des Seins fassen das Dasein auf, wie es der unmittelbaren Anschauung vorliegt. Sie gehen auf jedes — mit dem Unterschiede, daß die Totalität bald als Einheit, bald als Vielheit betrachtet werden kann. Die Kategorien des Wesens gehen auf die Totalität, wie sie der Vorstellung vorliegt, welche hinter der Erscheinung ein Ansichseiendes setzt. In der Wirklichkeit erscheint jedes Ding als realisirtes Wesen, — mit demselben Unterschied, der soeben beim Sein gemacht wurde. Aus demselben Grunde dienen beide Stufen nur als Vermittelungen,

um die Wirklichkeit richtig anzusehen, wie dieß im dritten Theile geschieht. Die Lehre vom reinen Begriff lehrt die immanente Bewegung der Idee als Grundes der Totalität, — die Objektivität zeigt, wie diese Idee sich darstelle; — insofern fällt alles Existirende in ihren Bereich, — die absolute Idee lehrt, wie alles Existirende im ewigen Sich-Wissen des Absoluten gehalten wird.

Es gehört also die Totalität jeder an, — nach ihren bestimmten Existenzweisen. Beispiele im eigentlichen Sinne giebt es mithin gar nicht, sondern es kann nur hingewiesen werden auf die Totalität, — wie sich in den einzelnen Sphären der Begriff dargestellt hat. — Diese Bedeutung des Beispiels scheint nun auch Hegel'n vorgeschwebt zu haben, und eben deßhalb leitet er dadurch, daß er in der Objektivität Beispiele aus beiden Sphären — Geist und Natur — aufweist, unbewußt auf die richtige Construction dieser Lehre hin. Ist nämlich das eben Entwickelte richtig, so fällt damit, daß ein Theil der Geistes- und Naturerweisungen hier aufgeführt werden könne, der ganze Geist und die ganze Natur unter ihre Kategorien, — nur so, daß, wenn sie vollständig explicirt werden, ihre einzelnen Bestimmungen die organische Gliederung beider Sphären in ihrer Aufeinanderfolge darlegen.

Dieß ergiebt sich mit der eclatantesten Evidenz, sobald nur der Übergang von Begriff zur Objektivität und überhaupt das Verhältniß zwischen beiden genauer betrachtet wird. »Der Begriff macht sich selbst zum Objekt«, — mithin enthält die Objektivität den ganzen Begriff, insofern er als Objekt existirt. Weiterhin muß dieß so ausgedrückt werden: die Totalität ist als unendliche Einheit der bestimmten Begriffe erschienen im absoluten Schluß; diese Totalität als existirende ist die Objektivität. Die Lehre von der Objektivität hat also keinen anderen Gegenstand, als die Unendlichkeit der Begriffe selbst, — nur insofern sie als besondere Existenzen da sind«.

Jetzt begreifen wir erst recht, wenn der Übergang vom Begriff zum Objekt als Resultat des ontologischen Beweises dargestellt wird. Der ontologische Beweis besagt weiter nichts, als dieß: »der Begriff existirt«. Die Totalität, welche als Idee Einheit von Subjekt und Objekt ist, wird in beiden Sphären

einseitig aufgefaßt; in der ersten Sphäre als Begriff, in der zweiten als Objekt; indem aber eingesehen wird, daß das Objekt selbst der Begriff ist, der Begriff wieder das Objekt, so hebt sich die Einseitigkeit auf, — das Leben ist realisirt.

Um dieß Ergebniß dem Verstande näher zu bringen, denke man sich die Totalität als sich absolut selbst wissende. Insofern sie sich selbst weiß, ist sie gewußte, — als gewußte ist sie als Begriff. Der Begriff ist aber von der Sache selbst nicht verschieden. Der Begriff ist die Sache selbst, und die Sache ist der Begriff, und eben indem dieses stattfindet, ist die Betrachtung der Totolität einseitig, wenn sie nur als Begriff, oder nur als Sache aufgefaßt wird. Nichts weiter will das Hegel'sche System, sobald nur consequent das beobachtet wird, was in seiner Gedankenbewegung liegt. Es sagt aus: »die vorhandene concrete Welt ist, ist der erschienene Begriff. Die Totalität als Begriff hebt ihr einseitiges Begriffsein auf und ist; aber eben damit, daß dieses geschieht, hebt sie auch ihr Objektsein auf und weiß sich.

Dadurch, daß der Begriff existirt, kommt durchaus keine neue Bestimmung mehr an ihm heraus; denn, wenn gesagt wird: »der Begriff macht sich selbst zum Objekt«, so kann er doch natürlicherweise nichts Anderes zum Objekt machen, als sich; — als Objekt wird er daher nicht reicher, er hat seine eigne Bestimmung nur hingesetzt, sich als Existenz promovirt. Keinesweges liegt also darin, daß der Begriff sich äußerlich setzt, der Grund zu einer Vielheit, — was nicht im Begriff ist, ist auch nicht in der Existenz. Wäre in der Existenz etwas Neues, so fragte es sich, wo denn dieses herkäme, wenn nicht aus dem Begriffe. Idealwelt und Realwelt sind ein und dasselbe.

Der unendliche Begriffscyclus hat in sich die individualisirten Begriffe aller Dinge. Die Begriffe sind nicht die Ursachen der Dinge, nicht das Wesen, die Seele der Dinge. Diese Kategorien sind längst aufgehoben. Der Übergang von Begriff zu Objektivität ist ein weit anderer, — der eigentlich wahre und absolute Übergang, weil er nicht ein Übergehen ist, sondern ein Übergegangensein oder ein Sichselbstsetzen. Indem der Begriff sich selbst zum Objekte setzt, ist er das Ding.

Die Objektivität hat also nicht im mindesten einen anderen Inhalt, als die Unendlichkeit des in sich zusammengegangenen Schlusses. Sie ist nur die Seite des Begriffs, wo er abgesehen vom absolut Begreifenden gedacht wird, — die einseitige Betrachtung seiner Realität, während die frühere seiner Idealität. — Damit, daß der Begriff sich zum Objekt setzt, entäußert er sich nicht. Die Kategorie des Innern und Äußeren trifft nicht mehr den Begriff. Das Wesen entäußert sich, die absolute Substanz entläßt sich, — der Begriff ist nicht die Substanz des Dinges, das Ding sein Accidenz, oder die Ursache, das Ding die Wirkung, — sondern der Begriff ist das Ding selbst.*)

Im absoluten Schluß sind die Begriffe aller Dinge; — der Schluß, als realisirter gedacht, ist die Welt der Concreta. Der Schluß enthält nicht allein die Begriffe der Naturdinge, sondern ist eben als Schluß die Idee des Geistes selbst in allen seinen verschiedenen Verbindungen und Entwickelungen. Ebenso auch sind die verschiedenen Verhältnisse der Naturbegriffe die einzelnen Dinge in allen ihren verschiedenen Modificationen. Liegen also alle individualisirten Begriffe im Schluß, so ist die Objektivität die ganze Totalität als Objektivität.

Mithin gehört es der Objektivität gar nicht an, die

*) Man muß sich vor nichts mehr in der Logik hüten, als die Grundübergänge den einzelnen Kategorien abzuborgen. So wenig man bei der Kategorie der Qualität sagen darf, das Fürsichsein entäußere sich, — das Wesen sei die Erscheinung selbst, — ebenso ist es unerlaubt, zu setzen, der Begriff entlasse sich, entäußere sich. Die Qualität breitet sich aus. Hier ist der Übergang ein äußerlicher — eben deßhalb nicht ein »entäußern«, weil hier — so zu sagen — alles auf der Oberfläche spielt. Das Wesen hingegen entäußert sich. Hier darf man nicht sagen, das Wesen ist sein selbstausbreiten, äußerliches repelliren. Dagegen der Begriff breitet sich nicht aus, entäußert sich nicht, sondern setzt sich selbst. — Innerhalb jeder Sphäre sind dann die Entwickelungsarten dieselben, aus dem einfachen Grunde, weil es immer dieselbe Totalität bleibt, — die eine Einheit in Vielheit und Rückbefassung ist, nur nach den verschiedenen Standpunkten aufgefaßt. —

verschiedenen Momente der Realisation nachzuweisen. Geschah dieses oben, so geschah es nur in der Absicht, dem nachzuhelfen, was Hegel auf der einen Seite beabsichtigte. Er hat dieß gar nicht ausgeführt, und die Entwickelung selbst verunstaltet, weil ihm etwas von dem wahren Verhältniß vorschwebte, — daß nämlich in der Objektivität auch Kategorien für die (— einige —) Geistessphären seien. Wunderbar! nur für einige, während doch eine auch nur oberflächliche Betrachtung gelehrt haben würde, daß ich schlechtweg Alles mir zum Objekt mache, mich mir selbst, und gerade im absoluten Denken, nicht etwa im Gedächtniß. Die Objektivität hat aber deßhalb nicht jenen Gang aufzuzeigen, weil dieser schon im Begriff enthalten ist. Indem der Begriff die einzelnen Momente alle enthält — den Begriff von allen Dingen und ihren Verhältnissen, — so enthält er auch den Gang und das organische Verhältniß der Dinge. Die Objektivität ist dieses als realisirt. Aus dem Erwähnten erhellt zugleich, wie dürftig und schlecht angebracht die Kategorien von Mechanismus und Chemismus sind. Es lag bei ihrer Entstehung die Vorstellung — denn ein Gedanke ist es nicht — zu Grunde: »der Begriff entäußere sich so hart, daß er nur noch als äußerliche Existenz auftrete«. Deßhalb wurde der witzige Übergang aus dem disjunctiven Schluß in die gleichgültige Totalität ersonnen. Sobald aber nur eingesehen wird, daß der Schluß sich selbst zum Objekt macht, fällt dieser ganze unnütze Apparat weg. —*)

*) Die im Vorhergehenden öfters vorgefallene Verwechselung von Objektivität als Kategorie, und Objektivität als existirende Totalität geschah nur, um die Kategorien dem Bewußtsein näher zu bringen. Die logische Objektivität ist die Form für die Wirklichkeit als existirende. Die Wirklichkeit ist der Begriffscyclus als daseiender betrachtet, — wenn man unter diesem Begriffscyclus die Totalität aller Begriffe versteht. Die logische Kategorie des Begriffs giebt die Gesetze dieses Cyclus an, und die der Objektivität sagt aus, daß es im nothwendigen Gange der Begriffe liege, sich selbst zu setzen. —

II. Die Dialektik der Idee. Duplicität der Kategorien.

1. Das Wesen der Kategorien.

a. Gesammtergebniß.

In der Kategorienentwickelung ist öfters in eine Region eingegriffen worden, die uns noch verschlossen ist. Alle Sphären einer realen Welt — außer ihrer Form — sind uns bis jetzt noch unbekannt. Zwar konnte das Ich allerdings die vorgefundene Objektivität, die zum wenigsten in einem individuellen Ich und einer sich nicht wissenden Bildwelt bestand, mit den Resultaten der reinen Gedankenbewegung vergleichen, immer nur aber sagen: »diese Totalität findet ihre formale Basis in dieser und jener Kategorie«.

Dem reinen Verlauf der Sache schadet jedoch dieß Verfahren keineswegs, sobald wir nur das gewonnene Gesammtergebniß klar hervorheben. Das Ich hatte die Objektivität als in seinem Anschauen, Vorstellen, Denken ruhend angesehen. Damit war ihm die Idee zunächst nur als Objektivication seines Wesens gegeben. Es hat damit aber als absolut gewisse Thatsache den allerconcretesten Gedanken, nämlich den des Geistes, — eben weil es sich als in sich selbst reflectirtes und sich selbst wissendes Leben hat. —

Statt also mit irgend einem Abstractum anzuheben, fing das Ich sogleich mit dieser — der höchsten oder Totalvorstellung des Geistes als Gedankenbestimmung gesetzt an, und wollte wissen, was in ihr weiter enthalten war.

Es traten als Momente in ihr die drei Betrachtungsweisen der Totalität auf, die das Ich soeben unmittelbar durchgegangen hatte, — allein als reine Gedankenbestimmungen. Das Ich weiß also jetzt, wie die Idee innerlich gegliedert sei; — damit hat es aber durchaus noch nicht erfahren, was Wesen eigentlich sei.

Die Kategorien sind also hier nichts weiter, als Momente im Gedanken »Geist«, oder dem Geist als reinem Gedanken. Der Gedanke »Geist« ist Objekt eines philosophirenden Ichs. Dieses fragt: »was für andere Gedankenbestimmungen liegen der des Geistes zu Grunde«? Daß weitere Momente in ihm enthalten sein müssen, ist Thatsache; — denn die Gedankenbestimmung Geist ist selbst ganz gleich der des sich selbst wissenden Lebens. Mithin hat sie sogleich die Bestimmung der Objektivität und der absoluten Subjektivität in sich. Von dieser Urgliederung beginnend, setzte das Ich die Idee zuerst in ihrer leersten Bestimmung — dem Sein. Der Gedanke »Geist« hat in sich den Gedanken des Seins; — dieser Gedanke liegt jedem andern Gedanken auch zu Grunde, und kann deßwegen mit Recht die allgemeinste Bestimmung der Idee genannt werden. Von diesem Anknüpfungspunkte ging die Entwickelung weiter. Das Sein oder die Idee als Sein war nur als Dasein, Fürsichsein, Quantität, als absolut realisirtes Sein. Das Ich sah ferner, daß wenn es die Idee als absolut realisirtes Sein betrachtete, in ihr sogleich die zwei Gedankenbestimmungen von Wesen und Erscheinung vortreten. Die Idee holte sich so aus ihrer tiefsten Erniedrigung immer reicher und reicher hervor, bis sie zu sich selbst wiederkam.

Das Ich lernte hierbei, daß jede dieser Gedankenbestimmungen, allein festgehalten, in die der Idee übergingen. Es kann innerhalb der nun erschöpften Sphären beginnen, wo es will, — es ist jetzt alles in den lebendigsten Fluß gesetzt.

Wollte das Ich eine andere Gedankenbestimmung aus der Erfahrung aufgreifen, so würde es sehen, wie auch diese in den allgemeinen Rhythmus aufgenommen würde; z. B. das Ich findet sich als einen lebendigen Organismus, der seine Bedürfnisse, Triebe u. s. w. hat. Es ist nun ganz gleichgültig, ob, — wie man die Frage gewöhnlich zu stellen pflegt, — dieser vorgefundenen Vorstellung ein reales Ding entspricht, oder ob dieß nicht der Fall ist. Kurz das Ich beginnt mit der Gedankenbestimmung eines Lebendigen. Das Lebendige ist nun Begriff; — es ist aber gezeigt worden, daß im Begriff »Geist« oder des absoluten Sich-Wissens alles gipfelt; — somit muß auch als Einzelbegriff der Begriff des Lebens in ihm vorhanden sein. Darunter

wurde bestimmt vorbehalten, daß die Begriffe unendlich mannichfaltig seien, und einer den andern in sich enthalte.

Die Vorstellung des Lebendigen in den Begriff erhoben, gehört also in die Sphäre des bestimmten Begriffs, und somit jedes. Hätte das Ich den ganzen Verlaufsgang mit der Betrachtung des Lebendigen eröffnen wollen, so wäre das freilich falsch gewesen, weil es als absolute Thatsache nur sich als sich wissendes hatte. Aber dennoch wäre es auch so auf den Begriff Geist getrieben worden; — z. B. das Lebendige, aufgefaßt als eine sich selbst bewegende Kraft, würde die Bestimmung des Seins auch zunächst in sich gefunden haben, — und die Entwickelung bliebe die alte.

Das Ich, welches sich zunächst nur provisorisch des Satzes bediente: »alle Objektivität, Natur und Geist, gipfelt in mir als absolut wissendem«, ist dadurch, daß es das, was in der Gesammtvorstellung seiner selbst enthalten ist, nun weiß, über die Grundsupposition nicht hinausgekommen. Es weiß zunächst noch nicht, welchen Gang es einzuschlagen hat, um zur absoluten Überzeugung zu gelangen. Bevor dieß aber näher untersucht wird, soll erst gezeigt werden, was die Kategorien bei Hegel sind, und in welchem Verhältniß sie und ihre Bedeutung zu unseren Resultaten stehen.

b. Differenzpunkt.

α. Das einfache, durch obiges vorbereitete Resultat, wäre dieß: »Hier sind die Kategorien nur Analyse des Begriffs »Geist«, der dem Ich mit seiner Selbstsetzung gegeben war. Im Hegel-schen Systeme sind sie nicht allein dieß, sondern noch mehr, — nämlich absolutes Gesetz der Wirklichkeit, — die Grundsubstanz, — Gott selbst«. *)

Vergleichen wir nun — wenigstens vorläufig — beide Systeme näher. Hier wie bei Hegel wird behauptet: »die Kategorien seien die Analysis des Begriffs Geist«. Daß der Begriff

*) Daß dieß die Bedeutung der Hegel'schen Kategorien sei, ist bekannt und braucht nicht näher erörtert zu werden, zumal es schon aus dem vorhergehenden Anhang näher hervorgeht. Überdieß vergleiche man darüber Weber p. 115 ff.



»Geist« Gesetz der Wirklichkeit sei — nach der Fortführung Hegel's — können wir zwar jetzt noch vermuthungsweise zugestehen. Denn es wäre dieß nur dann nicht der Fall, wenn es eine höhere Form gäbe, als Geist. Fände dieß statt, so wäre nicht abzusehen, warum nicht die Entwickelung in ihr geendet hätte. Ob noch eine höhere Form vorhanden sei, als das Ich, welches angefangen hatte, ist eine — jedenfalls jetzt — ganz gleichgültige Frage. Wenn nur das zugestanden ist: »die absolute Form der Wirklichkeit ist Geist, so kann auch unsere Logik darauf Anspruch machen, das Gesetz der Wirklichkeit zu enthalten.

Zur Bestimmtheit wird dieses erhoben, wenn später das Ich von irgend einer beliebigen Realbasis des Absoluten beginnend, als nothwendiges Entwickelungsgesetz die Kategorien entwickelt. Es erhalten dann nicht etwa die Kategorien die Bedeutung, wie in der neueren Ontologie, nur der Apparat zu sein, um sich eines Princips zu bemächtigen, von welchem aus der Faden der Empirie gemächlich zu übersehen sei. Vorbereitung sind zunächst nur die Stufen von Sein und Wesen. Deßhalb gehören sie aber ebensosehr zum Ganzen, wie innerhalb der Sphäre z. B. Sein und Dasein zum Fürsichsein.

Auf folgendes uns berufend, geben wir also auch das zu, daß die Kategorien das Gesetz der Wirklichkeit enthalten.

Jetzt wäre noch vorzüglich die eine Differenz vorhanden, betreffend die Bedeutung des Gesetzes. Die Kategorien sind hier zunächst nur Gesetz; — ob das Gesetz die substantielle Basis des Wirklichen sei, — der Springpunkt des unendlichen Lebensprocesses, — bleibt dahingestellt. — Doch ließe sich auch hier ein Präliminarvertrag abschließen.

Sind die Kategorien Gesetz des Wirklichen, so sind sie allerdings das Ewige. Die Wirklichkeit hat nur die Bedeutung, Dienerin des Gesetzes zu sein. Der Grund, daß das Wirkliche so und nicht anders ist, ist das Gesetz. — Man könnte einwenden, das Gesetz sei erst das von der Wirklichkeit gemachte Abstractum, wie etwa die mathematischen formalen Gesetze des Falls, der Pendelschwingung, Planetenbewegung u. s. w. seien. Allein auch hier ließe sich die Bemerkung machen, daß das Ewige in allen diesen Phänomenen das Gesetz sei. Dieses Gesetz angeschaut, wäre dann die unendliche Vielheit der einzelnen Fälle,

worin das Gesetz erschiene. Man muß nur das Gesetz objektiv denken, wie es ja in jedem Fall auch von der Hypothesenphysik angenommen wird. Wenn sich etwas nach einer ewigen Norm bewegt, so ist diese Norm die ewige Basis des Bewegenden, — dieses nur das Gesetz selbst als Lebendiges. Das Gesetz kann in verschiedenen Stoffen auftreten; — diese sind ihm gleichgültig. Es ist einerlei, ob eine Feder oder ein Goldstück fällt. Der Grund, daß sie im Verhältniß der Zeiten zu den Quadraten des Raums fallen, ist eben dieses Gesetz selbst. Es wird damit nicht gesagt, daß der Stoff der Feder und des Goldes Resultat des Gesetzes sei, — diese sind Resultate anderer Gesetze, z. B. die Feder Resultat des Gesetzes der organischen Bildung, das Gold Resultat der chemischen Entwickelung.

Sobald nun das Gesetz als Grund der Erscheinung anerkannt worden ist, ist es zugleich als substantielle Basis derselben angenommen. Nennt man Substanz, ewige Basis des Wirklichen Gott, — indem man zugleich noch das zugesteht, daß es nur der ansichseiende Gott sei, — so dürfen wir auch so weit noch folgen. Dieß ließe sich einem ungebildeteren Bewußtsein auch so etwa noch insinuiren. Das Gesetz der Wirklichkeit ist doch gewiß nicht von einem Menschen erfunden. Der Mensch kann es nur nachdenken, in seinen Verstand aufnehmen. Es entsteht dann die sogenannte Differenz zwischen dem subjektiven und objektiven Gesetz. Das Gesetz ist mithin entweder Grund seiner selbst, oder ein ewiges Bewußtsein hat es so gemacht. Sofern das Bewußtsein selbst Geist ist, so liegen auch seine Formen in dem Gesetz; in keinem Falle wäre es also zu irgend einer Zeit entstanden, sondern in und mit dem ewigen Bewußtsein ist es zugleich gegeben. Es gehört also ohne Zweifel zu dem Bewußtsein selbst, — ist seine ewige Basis, indem es immer und ewig in ihm zu Grunde liegt.

Wird es der ansichseiende Gott oder das ansichseiende absolute Bewußtsein genannt, so wird sich dieß am Ende Jeder gefallen lassen. Bleibt ihm doch das ponirte absolute Bewußtsein unangetastet. Dieses wäre nun das sich selbst denkende und wissende Gesetz, die realisirte Form, — indem sie ja die Form des Geistes oder der Begriff »Geist« ist; — das Gesetz selbst nur das Ab-

stractum »Geist«, jenes Bewußtsein das Concretum Geist. — Das Abstracte wird dann das ansichseiende Concrete genannt.

Es ist demnach so die Differenz der Kategorienbedeutung hier und bei Hegel aufgehoben.

1. Die Kategorien sind die Analyse des Begriffs »Geist«, zeigen mithin an, was dieser in sich enthält.
2. Indem sie anzeigen, was der Begriff Geist in sich enthält, sind sie das abstracte*) Gesetz der Wirklichkeit, indem diese nur als Geist gedacht werden kann.
3. Indem sie Gesetz der Wirklichkeit sind, sind sie die abstracte Basis, die Grundsubstanz der Wirklichkeit, — diese aber nur als ansichseiende, nicht als fürsichseiende.

Hiermit ist die ganze Basis der Philosophie einverstanden. Die Wirklichkeit ist das Gesetz, welches sich gesetzlich beweißt, ist die realisirte Kategorie, das zum Concretum gewordene Abstractum.

β. Ist dieser Punkt erörtert, so wird die Vergleichung beider Legalitäten eine reale. Beide Systeme wären eins, sobald das Gesetz einerlei wäre.

Nun ist aber oben gezeigt worden, daß die Hegel'sche Philosophie das Gesetz unrein dargestellt habe und auch unvollständig. Der letzte Mangel wäre ein gleichgültiger, und könnte leicht durch Verbesserungen innerhalb des Systems selbst gehoben werden, wenn die Unvollständigkeit in einem größeren oder geringeren Grade von Specification beruhte. Auch hier konnten nur die Grundzüge angegeben werden, und es muß einer weiteren Ausführung überlassen bleiben, die einzelnen Glieder genauer zu specificiren. Die Unvollständigkeit besteht aber bei Hegel im fragmentarischen, und dieses ist gefährlicher. Jedoch käme es auch hier nur auf eine Revision von Seiten der Schule an, — und der Streit wäre geschlichtet.

Unter der Unreinheit soll nun hier nicht einmal das eben erwähnte Phänomen verstanden werden, daß am unpassenden Ort

*) Siehe unten.

Sphären zusammengestellt worden sind; sondern dieß, daß das Gesetz nicht rein aprioriſch entwickelt wurde, weil ihm einestheils (— nicht etwa die Empirie, sondern —) eine vorhergemachte Hypothese über die concrete Welt zu Grund gelegt wurde. *)

Anderntheils sind sie unrein, weil sie sich nicht consequent bleiben. Der Haupttheil, in dem die Weltanschauung eigentlich behandelt wird, ist der schlechteste, weil weder die erste Abtheilung resultirt, noch die Objektivität richtig entwickelt wurde, noch der letzte Theil.

Diese Differenz ist demnach nicht unwesentlich. Giebt das System hierin nach, so giebt es sein eigenstes Wesen auf, — vernichtet seine Weltanschauung. — Das Gesetz, welches hier aufgestellt wird, verlangt, daß die Wirklichkeit eine andere sei, als die Wirklichkeit nach dem Hegel'schen Gesetze, wie sich dieß theils aus unserer Kategorienentwickelung schon ergeben hat, theils noch näher zeigen wird, wenn das Resultat unserer ganzen Kategorienentwickelung aufgezeigt worden ist.

γ. Gesammtzugeständniß war also: »der Weltgeist ist als abstracter Geist das ewige Gesetz der Wirklichkeit. Diese ist nur die Weise seines Sichselbstdarstellens und Objektivirens.« Ein solches Zugeständniß kann zwar nicht befremden, sobald die Kategorienentwickelung als abstractes Gesetz der Wirklichkeit anerkannt wird. Dieses geschah soeben, aber nur proleptisch. Gerechtfertigt wurde diese Vorwegnahme dadurch, daß gesagt wurde: »es kann keine höhere Stufe der Wirklichkeit geben, als der Geist«. Dessen Formen entwickelt aber die Logik. Folglich giebt sie die abstracte Legalität der Wirklichkeit.

Es liegen hierin nun wieder verschiedene Voraussetzungen, welche im Folgenden vermittelt werden sollen. Das Ich kann nämlich, wie bemerkt, jetzt noch weiter nichts wissen, als daß es die Kategorien denkt, daß ein Bildleben existirt, welches vielfache Ähnlichkeit mit ihnen hat. Es könnte nun aber der Fall sein, daß die Kategorien nicht bloß die Kategorien für unser einzelnes empirisches Ich enthielten, sondern auch noch andere Ich postuliren, und zuletzt ein Urich, welches alle Ich befasse. Damit

*) Vergl. auch Weber pag. 92.

wäre also ein ganz neues Reich entdeckt, und das einzelne philosophirende Ich sähe sich in einem Miteinander und Ineinander, welches die unmittelbar sichere Thatsache der Empirie amplificirt. Dieser Fortschritt wird im jetzt folgenden Abschnitt behandelt.

c. Übergang des individuellen Ichs zum absoluten Wesen der Totalität.

Das Ich steht jetzt, nachdem es zum Bewußtsein der Geistesformen gelangt ist, ganz auf demselben Standpunkt, wie der absolute Geist bei Hegel. Dieser weiß sich nur als ewige Legalität *); — das, was er gesetzt hat, die empirischen Objekte sind ausgeschlossen. Ebenso weiß das Ich dieselbe absolute Legalität; — aber der Titel, unter dem sie gewußt wird, ist verschieden.

Jener absolute Geist weiß sich, d. i. sein abstractes Wesen eben als absolute Legalität; — damit hat er die Nothwendigkeit eingesehen, daß eine in den Hauptabtheilungen so und nicht anders beschaffene empirische Welt vorhanden sein muß; — wenn er auch nicht — als solcher — begreift, warum sie im Einzelnen so und nicht anders beschaffen ist. Er hat immer die Sicherheit eines absoluten Wesens, welches sich ewig processirt. Folglich ist der Standpunkt nicht mehr der des subjektiven Idealismus — wofern dieser im schlechten Sinne des Worts gefaßt wird. Das Ich, in dem die absolute Sicherheit entstanden ist, weiß sich nicht mehr als all-einiges, — es verlangt vielmehr eine Unendlichkeit anderer Ich, sich in Staat, Religion u. s. w. zeigend, in denen ebensogut die Unendlichkeit des Wissens vollzogen werden kann. Von allem dem weiß das Ich,

*) Auch derjenige, der die von Weber a. a. O. p. 115 ff. näher entwickelte und sich aus obigem Anhang ergebende Consequenz nicht einsehen kann, daß im Hegel'schen System eigentlich nur Logik als Wissenschaft bestehen darf, wird das Obige einräumen müssen. Die von der Logik abgesonderte Natur- und Geistesphilosophie geben ja nur die ideale Natur, und den idealen Geist, d. i. das Gesetz, wie die Idee oder der Begriff als entäußerter sich geriren muß, wie als in sich zurückkehrender; — ein Gesetz, welches im dritten Theil der Logik in den Grundzügen vorliegt.

welches, ohne vorher erst an der Objektivität herumzutasten, sie gleich als an seinem Wesen haftend erklärte, jetzt noch nichts. Dieselben — auch der Möglichkeit nach ebensosehr specificirten Kategorien sind ihm absolute Formen seiner selbst, Analysis dessen, was in seiner Vorstellung von sich enthalten war. Es muß erst durch andere Betrachtungen den Kategorien eine andere Bedeutung geben. Wie wir es in seiner Grundbetrachtung verließen, stand es eigentlich noch auf sophistischem Boden. Alle Objektivität, die sich ihm darbietet, ist nur an ihm haftender Schein, — gleich wahr, weil gleich falsch. Das Ich ist die im Scheine absolut waltende Macht; über ihm so sehr erhaben, daß er rechtlos an ihm verschwindet. Das individuelle Dieses ist μετρον παντων.

Ebenso sind ihm zwar die Geistesformen sicheres Resultat seiner reinen Denkthätigkeit. Es hat aber das Recht, sie ebenso, wie alles, was sich ihm ergiebt, als zufällig aufsteigende und wieder verschwindende Momente zu halten. Der einzige Unterschied ist der, daß es diese als Erzeugniß seiner bewußten Thätigkeit, — das Andere als aus einer ihm unbekannten Quelle herkommende Bilder anzusehen hat. Aber es selbst ist auch sich selbst nur-Bild, und muß sich deßhalb auf dieselbe Linie stellen, wie alles Andere. Es ist sich selbst Bild, wie jedes andere Ich; — sofern nämlich gleiche Phänomene im Bilderleben ihm auftauchen. Sondert es sich von seinem empirisch gegebenen Sein ab, so wird es ein hohles in sich selbst hineinschauendes Ich, gegenüber einer unendlichen Totatalität, die ebensowohl frei als auf es bezogen ist.

α. Die Dualität.

Das Ich am Anfang unserer ganzen Betrachtung hatte die ganze Objektivität als an ihm haftend erkannt, ihr ein Wesen als Gedankending untergelegt und alles auf sich bezogen. Nachdem dieses geschehen war, machte es diese ganze Totalität sich gegenständlich, nannte sie in sich reflectirtes Leben — Geist, und entwickelte seine Formen.

Jetzt hat es aber die Betrachtung erweitert, und zugestanden, daß die Objektivität — es ist gleichgültig, ob Bild oder was

anders — nicht in ihm gipfele, sondern vielmehr frei ihm entgegenstehe. Es kann alle Objektivität Product seiner Thätigkeit nennen. Allein dann wäre diese Thätigkeit wieder nicht in ihm mitbegriffen, indem es selbst nur lauteres Bewußsein ist.

Die Supposition einer solchen am Ich haftenden Thätigkeit, welche alles Empirische producirt, auch das Ich selbst, indem es sich in gleiche Linie mit allem Übrigen stellte, ist nur weitere Hinausschiebung desselben Problems. —

Denkt es sich und schaut in sich hinein, so findet es sich selbst immer nur als ein in sich hineinschauendes, in sich reflectirtes, ohne die Macht, die Objektivität mit sich zu versöhnen. Denkt es die reinen Gedanken, so denkt es eben nur wieder etwas Objektives, — es weiß nicht, warum diese gerade so und nicht anders folgen müssen. Die Formen sind ihm auch objektiv, — es kann sich von ihnen ablösen, und bleibt nach wie vor — hohles, leeres Ich.

β. Die Dualität geeint in einem Dritten.

Dennoch aber ist ein Wechselverhältniß zwischen dieser Objektivität und ihm selbst. Dieses giebt sich darin kund, daß es die Objektivität eben als solche hat, sie anschaut, ihre Formen denkt. Die Kategorien waren im Grund genommen, die ganze Objektivität, — wie sie in den Gedanken umgewandelt wurde. Dieser Gedanke »Objektivität« ist aber immer wieder Objektivität, — nicht Ich. —

Die Dualität der Objektivität und des Ichs als reinen ist eine aufgehobene und anerkannte zugleich. Anerkannt, indem das Ich als reines Ich = Ich sich ihr entgegensetzt, — aufgehoben, indem das Ich sie auf sich bezieht.

Das Ich hat durch diese Betrachtung nun überhaupt ein Band anerkennen müssen zwischen ihm und dem, was nicht in ihm war. Ist die Objektivität nicht durch das Ich, qua Ich gesetzt, aber dennoch für das Ich da, indem sie als immer neu vortretende Mannichfaltigkeit erscheint, so muß sie mit dem Ich in einer gewissen Verwandschaft stehen. Es muß also ein absolutes Band dasein, welches beides befaßt. Dieses ist schon damit gesetzt, daß das Ich seine hohle Ichheit auch als Objekti-

vität setzen kann, so daß, wie früher alles als Subjektivität, jetzt als Objektivität erscheint. Wenn es auch ebendamit, daß es sich als Objektivität setzt, als setzende Macht dahinten für sich bleibt, so kann es doch wieder dieses sein Dahintenbleiben als Objektivität setzen. Es thut dieses schon unbewußt, wenn es nicht als solche absolut reflectirende Macht existirt; — z. B. in irgend einer äußerlichen Beschäftigung begriffen, in der es wieder recht als empirisches Objekt vortritt.

Das Ganze muß eine Einheit sein, wenn es Dualität ist. Absolute Dualität wäre es nur dann, wenn der eine Theil nicht auf den andern bezogen wäre. Sobald dieses geschieht, ist die gegenseitige Beziehung das Eine. Das Ich und die freie Objektivität als zwei entgegenstehende Partheien sind Eins in der ewigen Beziehung, die alles verbindet.

γ. Resultat.

Resultat ist: »Jedes Ich muß eine freie Objektivität anerkennen, die nicht von dem Ich überwältigt werden kann. Aber eben, weil dieses stattfindet, muß beides als Dualität in einem Dritten gipfelnd angesehen werden. —

Dieses Dritte kann nun zunächst benannt werden, wie man will. Das Ich hat in der Kategorienentwickelung Ausdrücke für den Begriff eines solchen gemeinschaftlichen Bandes gefunden; — z. B. reines Sein, Wesen, Substanz rc. Das Ich kann diesem Bande, welches jetzt nur noch ein X ist, solche Namen beilegen. Sie sind aber ihm selbst gleichgültig. Es ist dieses X jedoch sehr verschieden von dem früher gefundenen allgemeinen Wesen. Dieses war nur Gedankending, — indem dort das Ich noch rein auf subjektivem Standpunkte sich befand. Sobald aber des Ichs absolute Macht an einer freien Objektivität seine Grenze gefunden hat, ist das Wesen selbst jetzt frei, und Ursache des Ganzen geworden.

Anm. 1. Der hier vorgenommene Übergang ist bereits zu verschiedenen Malen in der Geschichte der Philosophie vollzogen worden, und wurde hier nur der Vollständigkeit wegen

kurz nachgeholt. Das erste Mal im Übergang der Sophistik zum Sokratischen Standpunkt. Dann von Cartesius innerhalb seines eignen Standpunkts. Nachher von Schelling durch die Consequenz des Fichte'schen Systems. Merkwürdigerweise ist jedesmal »die Idee« das anknüpfende Moment gewesen. Sokrates setzte der Sophistischen Subjektivität die Objektivität des Begriffs entgegen. Dieser wurde in seiner Consequenz bei Plato zur Idee. Cartesius findet in seiner Subjektivität eine absolute Idee vor. Diese leitet ihn hinüber zum absoluten Bande. Fichte, der zuerst wissenschaftlich genau die Freiheit einer dem Ich gegenüberstehenden Objektivität eben deßwegen anerkennen mußte, weil er recht eigentlich subjektiver Idealist war, wird durch Schelling consequent widerlegt, daß beides — subjektives Ich und objektive Natur — als Gesammtobjektivität in einem absoluten Bande gipfelnd und aus ihm hervorgehend betrachtet wurden. Dieses Band ist die absolute Identität, reine Vernunft, absolute Idee. Dieser Übergang Schelling's mag als Bewährung unseres Verfahrens angesehen werden, so wie sich auch von hieraus zeigen wird, daß die eigentliche Consequenz des Schelling'schen Systems, zu der Hegel nur die arena geebnet hat, durch die Weber'sche Anschauung vollzogen wird. Dieser ganze Verlaufsgang, der hier angedeutet worden, findet sich näher entwickelt bei Weber p. 32—73, wohin hier zu verweisen ist.—

Alle Philosophien, welche vorgegeben haben, etwas zu begreifen, stimmen nun auch ein, daß es ein absolutes allgemeines Wesen geben müsse; eine jede benannte es nur auf ihre Weise. Von dem Wasser des Thales bis zum reinen Begriff Hegel's wird dieses allgemeine Wesen in organischer Reihe verschiedentlich dargestellt. Es wäre mithin dieser Übergang ein so allgemein angenommener, daß er auch nicht einmal der früheren Vorbereitung bedurfte. Sobald dieß nunmehr geschehen, fällt der sophistische Standpunkt des Ichs von selbst weg. Das Ich weiß sich und sein Anderes in einem Dritten.

Unausgemacht bleibt nur, wie beschaffen dieses absolute Realprincip sei.

Die vorliegende Totalobjektivität zerfällt in die zwei Momente des geistigen und natürlichen, — oder des in sich reflectirten und nicht in sich reflectirten Lebens. Dieses Phänomen gehört zur Ichsetzung und Anerkenntniß der Objektivität. Das absolute Realprincip war nur zunächst das ewige Band beider Reiche, damit weder reflectirtes noch unreflectirtes Dasein — die reine Identität, in der eben als dem absoluten Bande die Differenz beruht.

Da nun aber dieß Realprincip selbst keins von beiden sein darf, so ist es überhaupt kein Daseiendes. Wäre es ein Daseiendes, so wäre es selbst wieder Objektivität, mithin gehörte es zu dem, was erst begründet werden sollte. Die Objektivität ist nur seine Explication und ewige Darstellung, — es ist der Grund zu dem ewigen Bilde des Daseins, hiermit nur die Ineinsfassung.

Man darf sich durch dieses Gleichniß wieder nicht verleiten lassen, das Realprincip etwa als das unendlich leere Expansum zu denken, in dem Alles befaßt sei. Diese Vorstellung gehört der kindlichen Fantasie der eben sich bildenden Philosophie an. Das sich Denken — dieses rein ideelle — ist außerräumlich, und sofern es auch diesem zu Grunde liegt, muß es ebensowohl auch geistig sein. Sich selbst darf es nicht wissen. Wüßte es sich selbst, so wäre es eine bestimmte Existenz neben anderen, hiermit wieder ein Daseiendes, — folglich Ich. Der Grund darf sich als Grund, d. i. als diese Simplicität nicht wissen.

Das Wesen ist mithin nichts weiter, als das ewig sich individuell gesetzt habende Allgemeine. Es ist nicht etwa eine Kraft, welche immer neu aus sich selbst wieder schaffte. Wäre es dieß, so wäre es immer wieder individuelles. Denn seine jedesmalige Darstellung wäre verschieden von dem, was es potentia noch in sich trüge, — es wäre der Behälter aller Möglichkeiten, — unterschiede sich von der reellen Objektivität, wie die Möglichkeit der Kraft — als besondere Existenz — gegen das Herausgesetzte.

Sofern nun aber dieses realisirte allgemeine Wesen in seiner Realisation eine bestimmte Ordnung hat, d. i. Natur und Geist ist, muß es selbst das ewige Gesetz sein, sich so gesetzt zu haben. Es ist ebensowohl die ansichseiende Natur als der ansichseiende Geist, — indem beide nur seine Darstellung sind, — aber das

Gesetz, sich als Natur und Geist zu setzen. Das nächste Ergebniß ist jetzt: »das Allgemeine ist das ewige Gesetz des Concreten«.

Wird mithin von einem Ich über dieß Allgemeine abgehandelt, so kann dieß nur so geschehen, daß dasjenige, was in der Wirklichkeit existirt, in die reine Form verwandelt wird. Gesetz ist die formale Basis des Concreten, reine Gedankenbestimmung. Das Allgemeine ist als Gesetz, welches sich ewig selbst setzt, die reine Form desjenigen, was ist. Als Realprincip ist es mithin nur das Reich der reinen Formen. Die Formen existiren nicht als Formen, sondern eben als Existenzen; — oder die existirenden Formen sind die Welt der Concreta. Es ist ganz einerlei, ob ich sage: »das Realprincip ist die Basis, das zu Grunde liegende des Wirklichen, oder es ist das Gesetz, die reine Form. Dieser letztere Ausdruck ist nur Folge und Entwickelung des ersteren. Ist es Basis, so ist es auch Ursache. Als Ursache muß es das Gesetz, daß die Wirklichkeit so und nicht anders ist, enthalten; sonst wäre es nicht Ursache. Indem es Gesetz der Wirklichkeit ist, ist es aber die absolut ewige Form, indem Gesetz nichts weiter ist, als Ausdruck eines concreten in der bestimmten Form.

Sofern nun das Wesen die Form des Wirklichen ist, ist es nicht allein Form des Geistes, sondern auch der Natur; — zugleich aber auch Form des Verhältnisses von beiden Sphären zu einander. Beides ist es jedoch ebendamit, daß es die absolute Form des Geistes ist. Der Geist ist nämlich reflectirtes Dasein, — das Leben hat sich im Geist zum Objekt; unreflectirtes Leben ist es als reines Objekt. Der Geist ist so die Duplicität der Natur. Aus diesem Grunde allein konnte im ersten Theil der individuelle Geist die Totalität ganz auf sich beziehen, und sie als nur an ihm haftend erklären. Die absolute Form des Geistes ist zugleich Form des rein objektiven, und des Verhältnisses beider.

Die auf diesem Wege gefundene höchste Definition des absoluten Wesens ist: »die Form des Geistes oder ansichseiender Geist zu sein«. Wir sind auf diesem Wege in den Anfang zurückgekehrt, und können nun die Resultate miteinander vergleichen:

Im früheren zeigte es sich:

»Die Kategorien sind:

1. Formen des Geistes, — als Analysis des in ihm enthaltenen.
2. Als dieses aber die abstracten Formen der Wirklichkeit.
3. Indem sie die abstracten Formen der Wirklichkeit sind, sind sie zugleich ihr abstractes Gesetz.

Jetzt finden wir auf dem umgekehrten Wege dasselbe:

Das absolute Wesen ist:

1. als der absolute Grund und Ursache der Wirklichkeit — d. i. alles Concreten — das ewige Gesetz der Wirklichkeit.
2. Als Gesetz dieser Wirklichkeit ist es die reine Form derselben.
3. Als Form der Wirklichkeit ist es die Form des Geistes.

Die Zugeständnisse, die wir der Hegel'schen Lehre von der Bedeutung der Kategorien machten, haben sich mithin gerechtfertigt. Man darf sich nur nicht mehr verleiten lassen, die Form als etwas äußerliches, vom Geiste dem Concreten hinzugethanes anzusehen. Die Form ist als objektive anzusehen, als die ewige Legalität.

Es hat sich somit gezeigt, daß das ewige Wesen der Wirklichkeit, — so lange es als Grund und Ursache betrachtet wird, — nichts weiter sei, als die in der Logik entwickelte Kategorienreihe. Zugleich erhellt es aber auch, daß es der ansichseiende Geist sei, die Wirklichkeit also — als die realisirte Kategorie — der wirkliche Geist. Wirklichkeit und absolutes Gesetz verhalten sich, wie Idee zu Ideal.

Der mehrmal in der Geschichte der Philosophie wiederholte Übergang vom Subjekt zur Idee erscheint hiermit als vollkommen gerechtfertigt; — und zwar zunächst in der Form, wie er durch Schelling vollzogen wurde. Fichte stellt rein die Thatsache dar, von der aus die Philosophie beginnen muß. Kein philosophischer Standpunkt ist so sehr berechtigt zu seiner Grundannahme und so vollkommen der Wirklichkeit getreu, als dieser. Das Ich

setzt sich als Selbstthat, muß aber, mag es noch so sehr alles auf sich beziehen, die Nothwendigkeit eines vom Ich freien Punktes der Objektivität anerkennen.*) So steht es in einer Dualität. Schelling zeigte, daß beides — Objektivität und Subjektivität — die Selbstdarstellung des absoluten sei; — und vollkommen richtig faßte er dieses als Urvernunft — d. i. als unpersönliches Abstractum des Geistes. Die beiden Pole von Natur

*) Das Ich erkannte zwar, daß alle Bilder nur die Momente seines Gedankens seien, und betrachtete sie als seine That; aber als seine unbewußte. Es sah sie an als die That seines Wesens, welches der Begriff seiner selbst war. Jetzt geht es aber in der Consequenz weiter. Mein Wesen ist nicht als die Kraft erkannt worden, Bilder zu erzeugen, vielmehr ist es ewig die Bilderwelt selbst, sobald ich es äußerlich anschaue. Es wurde gesagt: »dieses Wesen ist selbstbewußtes und denkt sich im Menschen«; aber sogleich wieder damit folgendes erkannt: »ich bin selbst nur ein empirisches, — ebensowohl ein Bild, wie alles übrige, in meiner Subjektivität. Setze ich mich in dieser fest, so habe ich das Wesen nicht ganz, und doch wurde behauptet, daß das Wesen, welches die ganze Totalität ideal ist, nur als totales sei.

Die Außenwelt ist eine fertige; — ich selbst ein Moment in ihr. Wenn die Idee sich ganz in mir hätte, so hätte ich auch die ganze Welt, wäre nicht mehr ein verschwindendes Moment. Kurz der Idee gemäß müßte ich das ganze absolute sein, und dann gäbe es keine ohne mich so und nicht anders seiende Objektivität. Die Äußerung: »die Objektivität ist meine That«, hilft mir nichts, wenn ich nicht zugleich nachweisen kann, daß sie meine bewußte That sei. Zu behaupten: »sie ist die That meines Wesens« kann ganz richtig sein; — aber doch bleibt sie auch wieder frei mir gegenüberstehen. Als Ich bin ich bewußtes Wesen; — die Objektivität bringt sich mir auf, und steht in Beziehung auf mein objektives Princip.

Bestimmtes Resultat ist nur dieß: »ist auch ein (unbewußtes) Wesen die Grundursache der Totalität, ja sie selbst, so bin ich doch dieses Wesens nicht ganz habhaft, weil mir die Objektivität entgegensteht. Es ist jedenfalls ein Wesen, welches die Totalität und mich zugleich befaßt; allein ich habe es nicht ganz. Es steht mir eine freie Totalität entgegen, die nicht meine That ist als Ich.

und Geist sind nicht äußerlich nebeneinander, sondern gehen nothwendig ineinander über, — und zwar so, daß die Natur sich im Menschen selbst begreift. —

Zugleich knüpft dieses jetzt gewonnene Resultat den ganzen Verlaufsgang an den Anfangspunkt wieder an. Das absolut freie Ich, unbekümmert um die Dualität, hob sie auf, indem es das Wesen derselben für seinen Gedanken und damit für sein Erzeugniß erklärte. So in sich als reines Denken, über alle empirische Unreinheit erhoben, entwickelte es dieses Wesen als sein absolutes Gedankenobjekt, d. i. Idee. Die Idee, wie sie von Anfang an gleich als Begriff des Geistes erschien, zeigte in ihrem Verlauf alle Momente auf, wie sie sich selbst zum andern verhalte, — enthielt also in sich als Begriffsbestimmung sich in dem Proceß der Verwirklichung und dem ewigen Rückbegriff.

Wir lernten also früher, als wir es wußten, das absolute Wesen der Welt kennen — eben in den Kategorien; somit die Identität des vom Ich als Gedankenobjekt der Wirklichkeit untergelegten Substrats und des alle Totalität befassenden Urwesens.

Allein es ist noch der Unterschied zu bemerken, daß die Kategorien nicht das ganze Gesetz sind, sondern nur das Abstractum des Gesetzes.*) Dennoch aber sind wir berechtigt, von dem Abstractum der Form ausgehend, zu sehen, wie die Wirklichkeit sein muß. Wir haben in den Kategorien das Realprincip — aber das Realprincip, wie es im Gedanken ist. Hiermit ergiebt sich auch das, was wir oben von der Dualität sagten. Die Dualität ist nur, wenn wir die Form als Abstractum besitzen. Wäre in uns die ganze Form, so wäre hiermit die volle Totalität in uns, wir wären das realisirte Absolute selbst.

Da nun das Gesetz nichts ist, als das Abstractum der Wirklichkeit, und die Form des absoluten Geistes, so ist die Wirklichkeit nur als absoluter Geist. Das Gesetz ist nicht etwa ein Werden, — es ist mit einem Male und ewig realisirt als absoluter Geist. Das Gesetz ist der potentielle Geist, die Wirklichkeit der aktuelle. Ebendeßwegen kann die Wirklichkeit nicht in einem Processe bestehen, — sondern sie ist der absolut aufgehobene Proceß. Wäre die Wirklichkeit schlechtunendliches Werden,

---

*) Vergl. pag. 74 Note, wo hierauf verwiesen wird.

so wäre ein Zwiespalt zwischen dem potentiellen und aktuellen Geist. Setzt man irgend einen Punkt in einer Reihe, welche sich entwickelt, fest, so sind von diesem Punkte aus die folgenden Momente, welche noch vortreten sollen, nur möglich — noch nicht wirklich. So zerfiele das Leben der Idee in zwei Epochen; die eine enthielte alle Gestalten, die sie erzeugt hat, die zweite, die sie noch erzeugen wird. Eine solche Fantasievorstellung ist nun gegen die Idee selbst. Sie als absolutes Gesetz besagt, daß aller Gegensatz von δυναμις und ἐνεργεια aufgehoben sein müsse, daß das Wesen absolut erscheine. Wäre aber jener Gegensatz, so würde das Wesen unendlich viel zurückbehalten, nämlich die Unendlichkeit aller noch kommenden Gestaltungen. Eine Lehre, welche behauptet, das Leben sei ein (schlecht-) unendlicher Proceß, beruht daher auf dem Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit, oder, was dasselbe ist, von Wesen und Erscheinung. *) Also

1. Das Leben ist kein Proceß, wenn die Idee Idee sein will.

Ferner: Das Gesetz oder das absolute Wesen ist der Grund und die Ursache alles, auch des individuell Wirklichen. Gäbe es eine Form der Wirklichkeit, nur ein bestimmtes Ding, welches nicht die Wirkung des ewigen Gesetzes wäre, so wäre dieses Ding ohne Ursache. Die ganze totale Wirklichkeit ist die realisirte Idee. Indem nun alles Wirkliche, d. i. eine jede individuelle Gestaltung der Totalität die realisirte Idee ist, so ist das absolute Leben

2. das ewige Wesen, welches alle seine Möglichkeiten alle auf ein Mal herausgesetzt hat. Es giebt in ihm keinen Gegensatz von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, weil diese drei Momente nur dann sein können, wenn die Idee einen Theil ihrer Gestaltungen vernichtet, ein anderer jetzt gerade ist, und die Möglichkeit ist, ein anderer noch zu werden.

Da nun die Idee oder das absolute Wesen nichts weiter ist, als das Abstractum »Geist«, so müssen in ihr als ewig realisirter alle Erzeugnisse des Lebens, alle Momente enthalten sein. Der absolute Geist ist nicht blos der Begriff der allgemeinen

*) Vergl. Weber pag. 161.

abstracten Formen des Lebens, sondern auch aller individuellen. Die absolute Ursache des Lebens, oder das unterständliche Wesen, — die Totalität als Begriff — A hat ewig ihr Wesen herausgesetzt — die Totalität der Erscheinung B, — ist aber als realisirter Geist C. C enthält mithin nicht blos A, sondern auch B in sich, weil er mit A zugleich-B ist. — Oder der absolute Begriff A hat ewig — nicht von Ewigkeit her — seinen ganzen Inhalt sich objicirt, und ist als der, welcher ewig sich und seine ganzen Erzeugnisse sich objicirt, — Geist — C. Das Leben ist nur als C, C nur als Einheit von A und B, nicht als schlechtunendlich werdende Einheit, sondern als ewig werdende oder absolut gewordene. Also

3. das Leben oder die Totalität ist das fürsichseiende unterständliche Wesen. Sofern nun das unterständliche Wesen Geist ist, ist die Totalität der absolute ewige Geist selbst, in dem Alles enthalten ist. Das Leben ist nicht blos Idee, sondern nur als Ideal.

Wir wollen nun noch einmal den gesammten bisherigen Verlaufsgang dieses Abschnittes und seine Resultate in einer Reihe von Schlüssen zurückbefassen:

1. Schluß.

Maj. Das Ich als Totalsetzung seiner selbst macht sich zum Obersatz des ersten Schlusses. — »Ich bin«. — In diesem Satze ist die Einheit von Sein und Denken ausgesprochen.

Min. Der Untersatz folgt zunächst aus dem vorigen. »Aber indem ich bin, bin ich nur im Gegensatz mit einem beliebigen Etwas, welches wohl bezogen auf mich, dennoch aber frei mir entgegensteht. —

Concl. Der Schluß schließt die zwei Theile zusammen in dem allgemeinen Bande des absoluten Wesens.

2. Schluß.

Maj. Es ist ein absolutes Band von Ich und Objektivität.

Min. Ich und Objektivität war aber die Gesammtrealität, oder die Totalerscheinung:

Concl. Das absolute Band ist mithin nicht die Erscheinung, — nicht Realität. Es ist als die reine Basis nur als Erscheinung; die Totalwirklichkeit ist das Band sowohl als das Gebundene. Beide sind Eins.

3. Schluß.

Maj. Das Band für sich betrachtet, ist die ganze Totalität, aber als Nichtexistenz, d. i. als das reine Gesetz, die absolute Form.

Min. Die absolute Form ist aber die des Geistes, oder der Geist als Form.

Concl. Mithin ist dieß Band die absolute Form des Geistes, in dem also alle Formen des Lebens enthalten sein müssen.

4. Schluß.

Maj. Das Absolute existirt nicht für sich, sondern nur als sein Anderes.

Min. Das Absolute ist aber die Form des Geistes.

Concl. Mithin ist die Wirklichkeit, welche nichts ist, als das Dasein des Bandes, der Geist.

5. Schluß.

Maj. Der Geist ist als das concrete Band, das sich wissende Band.

Min. Das Band ist aber als existirendes Alles, oder ist nur als Alles.

Concl. Folglich ist der Geist der Begriff der Totalität, in dem alles ist.

6. Schluß.

Maj. Das Band ist die reine Möglichkeit, welche nur als realisirte sein kann.

Min. Es giebt aber keine Dualität zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, so wenig als zwischen dem Band und Gebundenen.

Concl. Das Band kann also nicht mehr werden, was es noch nicht ist. Es ist die eine realisirte Totalität.

7. Schluß.

Maj. Der Geist ist die Realisation des Bandes.

Min. Das Band ist aber schlechthin **Alles**.

Concl. Folglich ist der **absolute Geist** die **absolute Totalität**, welche Alles, — was von dem Standpunkte eines Betrachtenden aus als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erscheint, — mit ganz gleicher Realität in sich befaßt.

Es ist nun ein Leichtes, zu sehen, wie die Wirklichkeit sein muß. Wir brauchen uns nur an das gefundene Gesetz zu halten, indem die ganze Philosophie in dem einfachen Gedanken besteht: »**die Wirklichkeit ist die realisirte Idee**, sie ist das absolute Ideal, indem sie der fürsichseiende Geist ist. Das abstracte Wesen der Welt ist nur der ansichseiende Geist.

Der folgende Abschnitt hat mithin zu zeigen, wie die Wirklichkeit als realisirte Idee sein müsse, also das Verhältniß der Wirklichkeit zur Idee und die Einheit beider im Geiste nachzuweisen. Beabsichtigt wird hiermit die Darlegung der **Duplicität der Kategorien**; oder es wird nunmehr Schritt für Schritt aufgezeigt, wie die absolute Legalität ihrer Legalität oder sich selbst treu sich bewegen muß. Auch hierin wird ganz consequent dem Principe verfahren. Es wird die Idee als Basis der Wirklichkeit aufgestellt, und gefragt, wie sie sich zu ihr verhält. Durch diese Frage wird freilich die Wirklichkeit schon supponirt; — es kann deßhalb die Betrachtung leicht den Schein der Äußerlichkeit annehmen. Allein es ist auch nur der Schein. Denn ganz auf dieselbe Weise kann von der absoluten Idee angefangen werden. Dann ist die Frage, wie muß sich die Idee, um Idee zu sein, geriren. Wir haben zuerst den inneren Verlaufsgang in der Kategorienentwickelung durchgegangen. Jetzt wird diese Entwickelung als eine fertige angesehen; und es ist mithin nicht mehr die Untersuchung, wie die Idee als reines Sein sich fortbewegen muß, sondern wie die Idee als die absolute Idealität sich aus sich ewig erzeugen oder erzeugt haben muß. —

---

2. Die Duplicität der Kategorien.

A. Die Lehre vom Sein.

I. Verhältniß der Idee zu ihrem Andern. Qualität.

Es ist im Obigen bei Gelegenheit der Lehre vom absoluten Bande und Wesen der Wirklichkeit öfters gesagt worden, dieses Band sei nichts abgesondert vom Gebundenen. Hier tritt dieses als erstes Verhältniß in der Unmittelbarkeit auf.

a. Die Idee als reines Sein.

Man kann es oft in den Anfängen älterer und neuerer Speculation wahrnehmen, daß die Frage nach dem Absoluten zuerst die Antwort erhält: »es sei das reine Sein«. Es ist dieß eine andere Frage, als die, welches die erste Bestimmung der Idee sei. Die erste Bestimmung der Idee ist auch das Sein, ihr Anderes das Dasein. Alles dieß sind aber nur Bestimmungen innerhalb der Idee selbst. Jetzt wird die Idee als absolute Form an den Anfang hingesetzt und gefragt: »wie verhält sie sich zunächst zur Welt«? Diese Verhältnisse des Absoluten zum Relativen als der Welt sind die eigentlichen Systeme der Philosophie, so wie sie einseitig aufgetreten sind, — und finden deßhalb erst hier ihre Erörterung. Freilich coincidirt Beides, sobald man gleich anfangs in beider Hinsicht die Logik behandelt. Dieses konnte aber damals nicht geschehen, weil das Wesen der Kategorien selbst noch unklar war.

Das Absolute, welches Idee genannt worden ist, oder die reine Form mit allen ihren Kategorien verhält sich zunächst als reines Sein. Daß die absolute Form nicht als reines Sein beharren kann, versteht sich von selbst. Sie ist für sich so festgehalten nichts, existirt deßhalb nur als Bestimmtes. Dieses Sich=Bestimmen und sich als Dasein setzen, ist die absolute Thätigkeit der Idee.

Die Idee ist die absolute Thätigkeit, sich selbst zu bestimmen, und als Etwas zu setzen; »dieß ist die erste Angabe, wie sie sich

zur Natur verhält. Sie ist in keiner Hinsicht falsch. Im Gegentheil, sie liegt allen übrigen zu Grunde. Sie ist wenigstens consequenter und speculativer, als wenn von der Idee sogleich zum Anschauen ihrer selbst übergegangen wird. — Die Idee ist also das ewige Werden ihrer selbst, — ihr Gewordenes ist die Welt, oder sie als Gewordene ist die Totalität. —

Man darf diesen Ausdruck nicht im gewöhnlichen Sinn mißverstehen, über den schon im Obigen viel gehandelt worden ist. Die Idee ist nicht ein fester Kern, der in einer unendlichen Zeitreihe aus sich sich immer fort und fort bestimmt. Sie ist reine Thätigkeit mit einem Male total, — erlischt also mit einem Male total in der Unendlichkeit des Daseins.

Anm. Bei Suabedissen und Braniß findet sich derselbe Anfangspunkt. Das absolute Wesen wird als die Einheit von Sein und Thun gefaßt. Es ist aber oben gezeigt, daß Sein und Thun in gar keinem Gegensatz stehen, daß das Thun selbst nur der höhere Ausdruck des Seins ist. Noch inconsequenter ist es aber, wenn gar aus dieser vermeintlichen Einheit der absolute Geist oder das Leben resultiren soll. Das Thun geht auf im Gethanen, und ist somit absolut.

b. Die Idee als Dasein.

Als Dasein ist die Idee völlig aufgehoben. Sie existirt nicht mehr als Idee, sondern sie existirt, und ist damit die Unendlichkeit der bestimmten Etwas geworden; eine bestimmte Realität. Sie ist jetzt handgreifliche Idee. Dieses irdische Ding — Stein, Baum, Thier — ist die Idee, wie sie sich bestimmt hat.

Zunächst ist jedoch die sich bestimmt gesetzt habende Idee das qualitative Etwas, insofern die Bestimmtheit der Etwas gegenseitig nur eine innerliche, nicht äußerlich begrenzte ist. Die Idee ist so die Urqualität, welche sich ewig bestimmt setzt. Die Urqualität ist nicht eine Qualität gegen die anderen Qualitäten, sondern ist nur in den bestimmten Qualitäten. Diese Qualitäten, — die ὁμοιομερειαι des Anaxagoras — sind also die empirischen Qualitäten der Dinge.

Es liegt im Begriffe dieser Etwas, daß ihre Zahl eine unendliche ist; — so ergiebt sich schon hier gleich am Anfang des Verhältnisses der Idee zur Wirklichkeit, daß diese eine unendliche sei.

Die Welt der Qualitäten hat an dem Momente des Processes festgehalten, keinen Halt. Dennoch aber stehen alle Qualitäten wieder in Zusammenhang. Dieser Zusammenhang geht durch die Totalität hin von einem zum andern, und durch ihn hebt sich die schlechte Unendlichkeit auf.

Indem sich die Unendlichkeit der Etwas zur Einheit aufhebt, stellt sich die Idee wieder her. Der Proceß war somit der, daß die Totalität aller Qualitäten, — dieser Baum, sofern er Qualität ist — roth, grün, gelb —, sammt den geistigen Qualitäten der Wirklichkeit — in einem andern zur Ruhe kommt.

Jetzt ist die Idee unendlich reicher, als wie früher, erkannt; allein dennoch einseitig. Sie ist zwar nicht mehr die reine Form; sie hat sich zu einer Welt bestimmter Qualitäten erschlossen und sie resumirt; — allein als solche absolute Einheit der Qualitäten ist sie 1. noch zum Proceß der Totalmomentirung in sich genöthigt, 2. muß sie die Totalität, d. i. sich selbst als Ausdehnung setzen.

Anm. Hier findet das Herbart'sche System seine Stelle. Es geht aus von den Qualitäten, jedoch ohne sie erst als Bestimmtsetzung der Urqualität zu construiren, und bleibt vor ihrer Einheit und Ideellsetzung stehen. Die Consequenz des Systems ist diese: die Qualitäten — sehr verschieden von den Atomen oder Einheiten, — welche jetzt als auf sich selbst bezogene Idee erscheinen werden — stehen auch nach Herbart in Beziehung auf einander. Abgesehen von der herrschenden Qualität, suchen alle einzelnen sich gegenseitig zu erhalten und dieser allgemeine Selbsterhaltungsproceß ist die Totaleinheit, welche alle gemeinschaftlich verbindet. Ebendamit, daß diese Qualität A mit der andern B in diesem Processe steht, steht sie in einer gewissen Verbindung mit ihr. Beide stellen zunächst die Einheit in zwei verschiedenen separirten dar. B ist wieder mit C auf gleiche Weise verbunden, C mit D, D mit E u. s. f. ins Unendliche. Eben damit,

daß alle einzelnen Qualitäten unter einander in einem Verhältniß stehen, — existirt gleich wieder die absolute Einheit. Freilich ist diese Einheit nicht wieder ein Atom, — sie ist eben die Idealität, welche sich versenkt in die Unendlichkeit der qualitativen Atome, und wieder aus ihnen heraustaucht. Die Idee ist jetzt das Band, welches sich und das Gebundene bindet.

Dieß ist der eigentliche Fortschritt, den die Atome zu machen haben; die Erscheinung als Welt — d. i. die Unendlichkeit des Raums und der Erfüllung desselben ergiebt sich erst aus der Weiterführung der Idee selbst. —

Die Totalbeziehung aller Qualitäten auf sich setzt sich innerlich selbst zum Abstoßen ihrer von sich — als Unendlichkeit der Totalbeziehung aller Qualitäten in sich. Es entsteht somit eine Unendlichkeit von absoluten Einheiten, welche, obwohl jede alle Qualitäten in sich hat, — dennoch wieder verschieden von sich sind. Die Herbart'schen Atome sind nicht bloß in einer Beziehung aller geeint, sondern diese eine Beziehung existirt wieder ganz auf unendliche Weise. Dieß Verhältniß, was hier noch nicht in seiner vollen Explication vortreten kann, wird in seiner Weiterentwickelung zu dem der absoluten Wesenheiten, oder der Totalmomentirung des Wesens und fernerhin zu der absoluten Gipfelung der Unendlichkeit der Begriffe in dem Einen und den Vielen. — Hier ist die Ideellsetzung der Qualitäten eine unendliche, und damit hört die erste Einheit der Idee in sich auf. Die Idee, welche zur Welt wie zu den Qualitäten sich verhielt, und die ganzen — alle vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen — Qualitäten auf sich bezog, geht wieder in dieser Simplicität auseinander, — aber ebendamit setzen sich die unendlichen Totaleinheiten der Qualitäten wieder als Einheit zur Idee, und das Ganze ist hergestellt.

Die Einheit der Unendlichkeit der Totalbeziehung aller reellen Qualitäten ist aber als die reine Unmittelbarkeit und Gleichgültigkeit gegen den Gegensatz von Äußerem und Innerem, ebensowohl auch die unendliche Expansion, und ist nur als Expansion, sobald sie als Totalbeziehung gefaßt wird. Die bezogenen sind nämlich ebensowohl auch wieder freie, und die Totalität ist

als die unbegrenzte, welche die Aufhebung aller Grenze ist, die unendliche Ausdehnung. —

II. Verhältniß der Idee zur Totalität, als Raum. — Quantität.

Die Idee hat sich jetzt selbst zum unendlichen Expansum gemacht. Die ganze Welt, wie sie vorliegt, ist diese unendliche Expansion. Aber indem sich die Idee, als enthaltend alle Qualitäten der Dinge zu diesem Expansum gemacht hat, so treten die Qualitäten jetzt mit der Bestimmung und Beziehung des unendlichen Raumes auf. Die Ausdehnung ist zunächst der Character der Materie, — absoluter Raum und absolute Materie sind identische Begriffe. Die einzelnen Qualitäten, wie sie in der Idee enthalten sind, treten zunächst mit der Bestimmung der Größe und Absonderung der Materie auf. Die einzelnen Qualitäten, indem sie so die Quantität theilen, schaffen sich selbst Länge, Breite und Tiefe, ferner die Masse, und geben so das Schauspiel der unendlich formirten Welt. —

Die ganze Materie war aber nichts, als die sich selbst ausgedehnt habende Idee, — die Idee als Halter aller Qualitäten, mäßigt sich selbst in ihrer Ausdehnung, und tritt jetzt zuerst in voller Ausrüstung auf als die unendliche Welt der ausgedehnten Qualitäten.

III. Verhältniß der Idee zur Totalität. Die Totalität als die unendliche Welt der ausgedehnten Qualitäten.

Die Materie ist nach allen ihren Dimensionen hin qualirt, oder die Idee hat sich als Materie unendlich selbst qualirt. Jetzt tritt zuerst die Welt ganz auf. Die Welt ist auf dieser Stufe der Betrachtung ein Complexus der unendlichen Dinge. Jedes Ding ist eine bestimmte Qualität, welche mit Ausdehnung erscheint. Dieser Complexus aller empirischen Etwas ist die Idee, wie sie sich expandirt. Es versteht sich hier, wie immer, daß die Idee mit und in ihrem Wesen dieses ist, nicht wird. Die Idee hat sich ewig ausgebreitet, und dieses unendliche Schauspiel mit einem Male ganz dargestellt. —

Ebenso sind die Qualitäten nur als quantitirte. Die Qualitäten sind nur einseitige Abstracta, sowie bloße ohne qualitative Bestimmung ausgedehnte Größe. Deßhalb kann auch jetzt erst vollständig, wie am Ende eines jeden Verlaufsganges das vollständige Verhältniß ausgesprochen werden.

Die reine Idee, von der wir ausgingen, ist nicht diese Dinge, und ist sie auch wieder, — oder sie hat sich als diese Dinge gesetzt, und ist auch wieder unterschieden von den Dingen. — Die Idee ist unmittelbar oder als Unmittelbarkeit die Unendlichkeit der Dinge. Sie ist dieß als absolute Thätigkeit. Indem nämlich nun eingesehen ist, daß sich die Qualitäten nur als bestimmte Äußerlichkeiten zu einander verhalten, — so ist damit, daß gesagt wird, die Idee sei die absolute Aktivität, sich zu bestimmen, zugleich ausgedrückt, daß sie sich als Welt setzt. Als diese absolute Thätigkeit ist sie sowohl Qualität als Quantität, oder das eine ebensosehr, wie das andere, d. i. sie ist nur als absolut vorgedrungen. Die Idee ist in ihrer Unmittelbarkeit die ganze Welt der Concreta. — Indem sie als absolute Quantität und reine Materiatur die Thätigkeit ist, sich zu gliedern, und als absolute Urqualität das nämliche, — sich in Qualitäten zu theilen, — so ist sie als absolute Einheit von beiden das Urding, welches nur ist in den vielen Dingen, und ebendeßhalb nicht mehr ist, sobald es sich in den vielen Dingen niedergeschlagen hat.

Aber eben, weil sie dieses Urding ist, muß sie, so wie sie alle Qualitäten in sich wieder hineinzog, und alle Quantitäten zusammenbegriff, alle bestimmten Weltdinge wieder in sich gipfeln lassen. Die Weltdinge, — der Geist ist zunächst als dieses Begrenzte auch ein solches, — bilden unendliche Massen, worin sie sich vereinigen, — ganze Weltkörper, deren Zahl, weil die Welt eine unendliche ist, auch unendlich ist.

Die Dinge sind nebeneinander, ineinander und durcheinander, und bilden, so betrachtet, ein verzerrtes Bild, welches erst dann wieder für den Geist Einheit erhält, wenn es aus dem wahren Gesichtspunkte des Geistes betrachtet wird. Hier ziehen sich die zerrissenen Bruchstücke wieder zu einem harmonischen Bilde zusammen, so wie sich zunächst die zerstückelte Welt der Unendlichkeit auf sich selbst zur Einheit bezieht.

Die Qualitäten gingen in die Ureinheit, die Quantitäten in das Urquantum zurück. — Daher alle Dinge in die Ureinheit des Dings. Die Ureinheit ist nicht der Complex, sondern das Zusammenhalten der Dinge, — die Basis; — damit ist dieses Zusammenziehen der ganzen Äußerlichkeit — das Wesen, welches der Allerhalter ist.

B. Die Idee ist das absolute Wesen der Welt.

Wenn das nach allen Seiten hin haltungslose Expansum für sich genommen wird, so sinkt es herab zur Bedeutung der reinen Oberfläche, — des Scheines. Aber ebendamit, daß es in der Nothwendigkeit der Totalität selbst liegt, sich in Einem wieder zusammenzuziehen, wird dieß Eine die Idee, wie sie sich aus der Dahingabe ins Unendliche erholt.

Die Idee ist das Wesen, — die Unendlichkeit der Idee der Schein, — das an der Idee herumspielende. Wenn dieses Verhältniß beharrte, so brauchte allerdings der absolute Geist, — als die sich begreifende Idee, — den Schein nicht in seiner Specialität zu begreifen. Die Idee in sich hineinschauend, läßt die Unendlichkeit des an ihr äußerlich haftenden weg — als ein unendlich verschwindendes Nichts. Allein der Schein klärt sich auf, wird im Fortgang selbst gewußt; — wird Erscheinung des Wesens selbst.

I. Das Wesen für sich.

Die Idee als absolutes Wesen ist, nach den uns nunmehr bekannten Gesetzen, ein Zerspalten ihrer selbst in die Unendlichkeit der Wesenheiten, — und Wiederaufnahme dieser Wesenheiten in sich.

Als absolutes Wesen ist die Idee zugleich die absolute Substanz — die absolute Basis der Totalität, welche in ihr haftet, wenn auch zunächst nur als äußerlicher Schein. — Der Fortschritt der Idee aus der absoluten Substanz zur bestimmten Substanz ist eigentlich schon wieder Aufnahme des Scheines und

Fundirung desselben, indem die Wesenheiten selbst die Halter von Erscheinung, oder die äußerlich erscheinenden selbst werden. — Die Wesenheiten oder bedingten Substanzen tragen gesammt den Character der absoluten Substanz an sich, da die Idee sich ganz in sie hineingegeben und vertheilt hat. Die bedingten Substanzen heben die absolute auf. —

Anm. Hierher gehört Leibnitz und Spinoza, und nirgends ist der Fortschritt, wie er auf dialektischem Wege gewonnen ist, klarer ausgesprochen, als von Leibnitz. Die Spinozistische Substanz geht auseinander in die Unendlichkeit der bedingten Substanzen, Monaden, die aber die Totalität wieder in sich tragen. — Spinoza's Philosophie ist damit weder Akosmismus noch Atheismus, — der eine Ausdruck ist so falsch, wie der andere. Es hat nur Spinoza eine untergeordnetere Vorstellung von Gott und eben damit auch eine solche von der Welt. Auf gleiche Weise könnte Leibnitzens Standpunkt ein atheistischer u. s. w. genannt werden. Die Lehre vom absoluten Geist — der Centralmonas — ist nicht im System erwiesen. Die Centralmonas giebt nur die Beziehung der Wesenheiten auf sich in Einem; woraus, da die Substanzen noch Abstracta sind, und mithin noch keine lebendige Wechselwirkung der causa in sich entstanden ist, der Begriff des Bewußtseins noch keinesfalls resultirt. Die Leibnitzischen Substanzen drücken ebenfalls nicht rein diese Stufe aus, — aber weil die Ahnung der Wechselwirkung des Absoluten in sich in der Idee der Centralmonas latirt, werden die einzelnen Substanzen auch gewissermaßen begeistet. Die Monaden schweben zwischen den bedingten Substanzen und bestimmten Begriffen mitten inne. Siehe Weber p. 197 Anm.

Sobald die bedingte Substanz von der Totalität angezogen wird, stellt sich das Urwesen und die Ursubstanz wieder her. Die Ursubstanz ist aber eben als die Lebendigkeit der Totalität in sich das ewige Erneuern ihrer selbst und sich total Hervorbringen. —

Das Urwesen, welches die Wesenheiten und die Totalbeziehungen erzeugte, hat eben damit schon ein Anderes, als es selbst

ist, hervorgebracht. Aber dieß Andere, — eine Unendlichkeit — ist selbst nur noch abstracte Reflexion in sich.

Aber gerade diese Abstractheit — Ununterschiedenheit in sich und gegen anderes setzt das Wesen selbst als äußerlich seiend; — und eben damit als die absolute Erscheinung. Die reinen Wesenheiten sind so wie die Totalbeziehung selbstständig, und werden damit sogleich als Existenzen betrachtet. — Die einzelnen Wesenheiten existiren, und sind zugleich auch Grund ihrer Existenz, so wie die Totalitäten. Diese Unendlichkeit, welche Alles, in der Ureinheit der Idee aufgenommen, ist, ist an sich die absolute Erscheinung, die existirende Erscheinung.

II. Die Idee als die absolute Erscheinung.

Das Wesen muß nicht erscheinen, sondern es erscheint ewig, oder ist ewig erschienen. Die Idee macht sich nicht erst zu den unendlichen Wesenheiten, sondern sie ist sie, und als diese die unendliche Erscheinung. Hier ergiebt sich auf dialektischem Wege das oben öfters vorgebrachte Resultat: »die Idee muß ganz erschienen sein«. Hier fällt alles ante und post weg. Die Idee eines Processes ist schon längst aufgehoben. Die unendliche Welt von den tiefsten Formen bis zu den höchsten mit allen Modificationen und Verhältnissen ist mit einem Male da; ist die Idee selbst als das existirende Wesen.

Es ist kein Unterschied zwischen den Dingen und den Wesenheiten. Die Erscheinung ist das Ding-an-sich selbst, — das Phänomen ist das Gesetz. So wenig aber, wie neue Dinge-an-sich erzeugt werden können, können neue Erscheinungen vortreten. Die Zahl der Dinge-an-sich ist absolut vorgetreten.

Zunächst ist also die Totalität der ganzen Welt die realisirte Idee, die daseienden Wesenheiten. Die einzelnen Wesenheiten sind die Kräfte, die auch nur als Wirkungen sind, — δυναμις und ἐνεργεια ist im Absoluten aufgehoben; — die δυναμις ist nichts als die ἐνεργεια selbst, die ἐνεργεια die δυναμις.

Die Erscheinung ist aber auch ewig aufgehoben, ihre Ganzheit ist ewig bezogen auf das Urwesen zurück. Denn die Erscheinung ist nichts als die Wesenheiten selbst. Die Wesenheiten waren aber zusammengegangen in einem Dritten; ebensosehr auch die Erscheinung. Die ganze Welt der Dießheit, »dieser Baum, dieses Thier«, ist eine existirende Wesenheit. Alles Einzelne ist mithin zusammen aufgehoben, damit aber nicht vernichtet, sondern verabsolutirt und befestigt in dem einen Wesen. —

III. Die realisirte Idee.

So ist die Idee die absolute Wirklichkeit selbst geworden. Es ist ebensosehr alles nur Idee, wie auch wieder frei von der Idee. Die Idee als die absolute Substanz hat sich als ein Reich von causae secundae gesetzt. Diese Welt der causae secundae sind die Idee als gesetzte, — aber nicht zerfahren in ihnen ist die Idee, sondern ebensowohl lebendige Wiederaufnahme derselben.

Dieses Verhältniß ist das der absoluten Wechselwirkung der Idee in sich selbst. Sie kommt an ihrer eignen Setzung und durch sie hin zum Leben ihrer selbst oder zum Bewußtsein ihrer selbst. Als reines Wesen war sie nur das ewige Hinaustreiben ihrer selbst, — oder die bloße Entäußerung. Die Entäußerung, ihr Product ist sie selbst, — die Idee nunmehr als realisirte und als Selbstursache ihrer selbst, ist die reine Beziehung aller in sich. Das Wesen als in sich reflectirtes ist Ich. —

»Die Wirklichkeit ist das absolute Ich«, ist die höchste Definition derselben, und der letzte Theil dieser Betrachtung nur die innere Explication dessen, was damit gesagt ist. In diesem Ich ist aber eben alle Wirklichkeit enthalten, keine Form derselben ausgeschlossen. —

Anm. Das Princip des **absolut realisirten Wesens**, oder die Durchführung der Anschauung, daß **alles Werden** im Ewigen erloschen oder **ewig** sei, — das Ganze dieses eine unendlich gegliederte Leben begriffen im absoluten Geiste sei, — giebt die **eigentlich speculative Weltanschauung**, welche die **Reformation** der ganzen Philosophie nun-

mehr durch Weber zur Folge hatte. Jede andere Anschauung ist noch subjektiv, weil sie den Standpunkt des betrachtenden Individuums verabsolutirt, und nun, weil dieses die Totalität nur nach und nach aufnimmt, die Totalität ebenfalls werden läßt. Dieser subjektive Standpunkt ist recht eigentlich in der Hegel'schen Weltanschauung dargelegt.

Aber der absolute Standpunkt ist eben deßhalb, weil er die eigentliche Mutter der Speculation ist, zu allen Zeiten der Weltgeschichte geahnet, noch nie jedoch bis auf Weber zum eigentlichen Princip gemacht worden. – Gehen wir die wichtigsten dieser Ahnungen durch!

1. Nicht mit Unrecht hat man die alte Philosophie — als eigentliche Speculation — mit den Eleaten eröffnet; ohne jedoch eigentlich den genügenden Grund hiervon anzugeben. Die Eleaten sind dieß, weil sie zuerst die Totalität in einem Centralblicke vereinigten, und in Eins faßten: »die Totalität ist eine ungewordene absolute Einheit, — der jede Bewegung absolut fremd ist«. Diesen Centralblick, den Aristoteles nicht würdigte, that zuerst Xenophanes: »εἰς τον ὁλον ὀυρανον ἀποβλεψας, το ἑν εἰναι φησι τον θεον (Siehe Aristot. Metaph. I, 5). Damit, daß Xenophanes die ganze unendliche Werde-Totalität, wie sie von Heraclit aufgefaßt worden war, in einer Anschauung zusammenband, machte er selbst den ersten Fortschritt über die Naturphilosophie. Heraclit ist so wenig Weiterführung des Eleatischen Standpunktes, als das absolute Fürsichsein unter dem Werden steht. Das Eleatische Eins ist die absolute Aufhebung und Zusammenziehung des Werdens, wie es Heraclit ausdrückte. Daß das reine Sein nur als Werden sei, hat Heraclit richtig erkannt; daß das Werden aber ewig aufgehoben sei im Absoluten, sah erst Xenophanes ein.

Wenn nun Aristoteles in jener Stelle weiter sagt: »Parmenides habe το κατα λογον ἑν, Melissus το κατα την ὑλην, weßhalb der Eine das

Ganze »begrenzt« der Andere »unbegrenzt« nenne, so stehen beide nur als Fortführer des Princips da, indem Melissus die eine Totalität als das unendliche Expansum erkannte, Parmenides aber hin zur Idealität des Einen fortführte. —

Aus diesem Principe flossen denn die Beweise gegen die Bewegung, worüber ein Doppeltes gilt. Der eigentliche Beweis des Parmenides will nichts weiter, als das endliche Werden aus dem Ewigen verbannen, und ist deßhalb absolut unwiderleglich. »Aus Nichts wird Nichts — deßhalb wird überhaupt Nichts, oder wenn etwas werden sollte, so müßte das Sein in Nichts übergehen, und das Nichts dann wieder in Sein. Allein dieß ist unmöglich.« Diese Demonstration schien unendlich leicht von Hegel widerlegt werden zu können eben durch die Idee des Werdens, welches als logisches auftritt. Ebendamit übersah aber Hegel, daß hier bedeutende Differenz zwischen dem logischen und realen Übergang stattfindet. Die Naturphilosophie lehrte: »Alles ist Werden«; aber damit Werden sei, muß ein fester Kern sein, welcher wird, der, sich immer und ewig verwandelnd, das Schauspiel der Dinge erzeugt. Das Wasser und Feuer u. s. w. tritt in den unendlichsten Modificationen auf, und dieser Modificirung liegt immer die eine Basis zu Grunde. Gerade so lehrt Hegel, sobald statt Feuer und Wasser die Idee als die ewige Substanz anerkannt wird. Die Idee geht ja nicht zu Grunde, wird nicht zu Nichts, sondern schafft ewig sich darstellend aus dem unendlichen Vorrath ihres Wesens. Die Idee als ewige Legalität beharrt in allem Wechsel, wie das Wasser des Thales und das Feuer des Heraclit. Es ist nur Mißverständniß des Satzes: »ex nihilo nihil fit«, wenn er als unphilosophisch geschildert wird. Die christliche Lehre erkennt zunächst den Satz vollkommen an: — »die Welt wird aus Gott, ist nicht aus dem Nichts entstanden, sondern durch Gottes absolute Thätigkeit«. — Ebensosehr erkennt Hegel auch den Satz: »kein bestimmtes Etwas geht aus dem Nichts hervor« an. Jedes bestimmte Etwas hat seinen Grund, woraus es hervorgeht, — eben die Idee. Die Welt kann durch die Negation der

Idee hervorgehen, durch das sich aufheben, — immer geht sie aus der Idee hervor. — Zumal ist dieser Satz durchaus nicht gegen die logische Kategorie des Werdens. Er setzt obendrein das Werden voraus, und heißt positiv: »Jedes Ding wird aus dem Sein»; — welcher Satz ganz unbestritten läßt, daß das reine Sein = Nichts sei, daß das Etwas durch die Negation des reinen Seins hervorgehe. So lehrten nun die Naturphilosophen — mit Hegel — »die bestimmte Welt sei die unendliche Modification des einen Wesens, welches sich ewig negirt; — die Welt gehe gar nicht aus einem Nichts hervor, sondern entstehe durch die Negirung des Grundstoffs als solchen.

Die Eleaten gingen einen Schritt weiter als die Naturphilosophen, und stehen somit auch — formal — über Hegel. Sie sagten: »das Wesen ist Eins, und kann nicht werden. Es ist Alles mit einem Male; würde etwas Neues, so wäre es früher nicht da gewesen, müßte also jedenfalls, da es nicht da war, aus dem Nichts entspringen, oder das Absolute müßte etwas noch werden, was es noch nicht ist, da alles Werdende — nach der Naturphilosophie — seinen Urstoff im Absoluten findet. Das Absolute ist aber das absolute Fürsichsein, das Eine und nicht Werdende.

Diese Dialektik beruht auf der Centralanschauung des Lebens, und ist nicht mit der empirischen zu verwechseln. Das Eleatische Eins, — so wahr seine Anschauung ist, — bleibt aber dennoch einseitig, weil die Explication nicht vollzogen wurde. Dieser einseitige Standpunkt, der die Vielheit als fremde ausschloß, giebt sich in der Zenonischen Dialektik kund. Die Beweise Zenos streifen noch an die tiefsinnige Idee des Parmenides; die berühmten und berüchtigten vier (Aristoteles Phys. VI, 9) sind aber die Schwäche des Systems und ohne wissenschaftliche Bedeutung, indem eben durch sie die weitere Explication des Standpunkts abgeschnitten wird.

Diese Einseitigkeit, mit der die Eleaten die Ewigkeit abgetrennt von der Zeitlichkeit, und sie nicht als Totalbefassung derselben erkannten, macht denn, daß jene wieder ab-

stract gefaßt wird. Hierdurch entstand die Vermischung von Unendlichkeit und Ewigkeit. Die Vereinigung dieser Elemente bricht erst in Plato hervor, aber ebenso unvermittelt. Man vergleiche hier außerdem Weber, die Anm. pag. 216 ff. —

2. Im Christenthum wird zuerst diese Anschauung vollzogen; — aber indem das Individuum seinen Standpunkt auch hier festsetzte, und die absolute Totalität in die Momente, wie sie für das Individuum sind, zerlegte, trat das an sich Eine in den drei Momenten, — 1. Gott vor der Weltschöpfung, 2. die Welt, 3. die Zurückbefassung des Ganzen im ewigen Leben, — mithin durch die Zeit zerrissen, auf. Die ganze christliche Anschauung ist absolut wahr, sobald diese Auseinanderreissung in Eins zusammengezogen wird; vergl. Weber p. 179 ff.

3. Deßhalb finden sich nun auch überall in der christlichen Speculation die Keime und Ansätze zu dieser geistigen Alleinheit. Die tiefsinnigen Blitze in Augustin, und vor allen in Boethius über Allgegenwart und Allwissenheit Gottes brauchen nur einen Schritt weiter geführt zu werden, um auf unser Resultat zu kommen; vgl. Weber p. 180, Anm. Auch Johannes Scotus steht in seiner Lehre dem absoluten Standpunkt nahe. Mehr aber als im Mittelalter, welches sich nur frei innerhalb der gesetzten Schranken bewegte, treten in der gährungsvollen Übergangszeit vom Mittelalter auf Cartesius Spuren und Andeutungen vor, und besonders im Jordanus Bruno; — hier auch vermittelt durch die Eleaten. —

4. Die Spinozistische Idee der Substanz erzeugt das genus cognoscendi (Eth. II, prop. 40, Schol. II), und mit ihm die Betrachtung der Welt sub aeternitatis specie (Eth. II, prop. 44. V, prop. 30). Aber eben wie die Substanz nicht ausgedacht ist, so wird das genus auch nicht in seiner Wahrheit erschöpft. Die Substanz bleibt nur unendliches Werden und Produciren aus sich; — die eigentlichen Gestalten verschwinden. Das consequente Verfolgen der Totalität als ihr Product, und daß gezeigt wird, wie die Substanz zugleich Alles wieder ewig in sich bezogen

hat und damit Geist ist — ist die eigentliche Widerlegung Spinozas. In den drei generibus cognoscendi hat Spinoza die drei Entwickelungsstufen des Wissens, — Anschauen, Vorstellen und Denken, in welchem letzteren die Totalität ihren adäquaten Ausdruck findet, — deutlich entwickelt; — zuletzt spricht er auch noch viel von der absoluten Liebe zu Gott, in welcher Gott und Mensch Eins werde. Der ganze Fortschritt des Hegel'schen Systems besteht nur darin, daß die Substanz den Namen Begriff erhält, und daß das Wissen des Menschen von der Substanz die realisirte Gottheit genannt wird. Der Fortschritt ist allerdings ein bedeutender, — aber ein falscher; — er bleibt auf der Hälfte des Weges stehen, indem er die Substanz nicht zum absoluten Selbstbegriffe führt, der nicht zu werden braucht, sondern absolut alles Werden in sich aufgenommen hat. —

5. Weiterhin ist Leibnitz in seiner Lehre, daß eigentlich kein Entstehen und Vergehen stattfinde, und dann Herbart der absoluten Weltanschauung nahe. Nur darf dabei nicht die Bewegung der Monaden gegeneinander, und im Selbsterhaltungsproceß 2c. stehen gelassen werden; vergl. Weber p. 197 Anm. und oben p. 96. —

6. Besonders die geniale Totalitätsanschauung Schellings läßt in vielen Punkten die unendliche Einheit, in der alles Einzelne absolut und ewig gehalten wird, durchscheinen. Diese unendliche Anschauung Schellings, wo Alles auch das Einzelnste ewig in der Identität ist, wird hier zum absoluten Geist fortgeführt.

7. Sehr tief und innig hat auch Suabedissen, dessen geniale Blicke leider nie von ihm selbst verfolgt und zum Princip gemacht worden sind, dieses ewige Wesen gefühlt; vrgl. Metaph. p. 59. §. 53. Die Anschauung, die hier vorgeführt wird, hat am meisten Verwandtschaft mit der Schellings. 1. Das Absolute ist das All-Eine, das Innerlich-Äußerliche. Es ist keine unverwirklichte Möglichkeit in ihm, und kein Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit (p. 60.) 2. Zugleich aber ist es auch das in sich lebendige Ewige. Es wird nicht in der Zeit, denn es kann

nichts werden, was es nicht wäre. Die Zeit steht in ihm als die lebendige Bewegung. 3. Es ist das die ganze Natur durchwirkende und in sich zurückfassende Leben«. —

Wie wenig diese tiefe Anschauung durchgeführt wird, zeigt der Verlauf des Werks. So wie bei Bruno und Schelling wird auch hier die innere Explication dieses Standpunkts nicht vollendet. — Das Werden bleibt in dem Ganzen und man sieht nicht, wie es mit dem Absoluten vermittelt ist. Die Ausdrücke, wie »durchdringen, durchschauern, durchklingen« u. s. w. führen überhaupt nur in den Vorhof der Speculation. — Daß die Durchführung bei Suabedissen nicht geschah, zeigen die übrigen Theile seines Systems, in denen diese Grundanschauung nicht wieder zum Vorschein kommt. —

C. Die Idee verhält sich zur Wirklichkeit als der ewige Begriff, der damit sein Selbstbegriff ist.

Die Wirklichkeit ist absolutes Ich — absolutes Wissen ihrer selbst und zwar immer und ewig. Sie ist nur als Geist, — der absolute Geist ist die Totalität.

Es handelt sich nun noch zuletzt um die Ausführung dieses Theils innerhalb seiner selbst.

Geist ist Begriff seiner selbst, und die Wirklichkeit als Geist ist das Wissen seiner selbst als der Totalität. Die Totalität ist aber ebensowohl auch frei und für sich. — Es ergeben sich daher drei Theile:

1. Die Totalität als der absolute Begriff; die Totalität als Gewußtes ist die Unendlichkeit von Begriffen, die aber selbst wieder Eins sind.
2. Die Begriffe als fürsichseiende; — die Totalität als freie; — die Begriffe als einzelne Realitäten.

3. Die Totalität als Geist, in dem der Wider-
spruch von Begriff und Objekt aufgehoben ist,
weil er sich selbst Begriff und Objekt zu
und, da die ganze Wirklichkeit nur
ist, mithin auch die ganze Totalität
Begriff und Realität zumal ist. —

Es versteht sich, daß die Totalität als Beg
die ganze Wirklichkeit aller Dinge enthält, wie di
lität. Die concrete Wirklichkeit und die Idee bild
verschiedene Sphären, zwei verschiedene Kreise. Nu
untergeordneten Standpunkte der Objektivirung ist di
mus gesetzt. Dieser Standpunkt, der das zeitliche E
Geistes ist, wird selbst als nothwendig erkannt. A
wie sie vorliegen, sind zugleich Begriff und Objekt, –
griff ist nicht vom Objekte verschieden, wie di
dialektischen Erörterung des ersten Theils bekannt ist
hier noch total ergeben wird. Es versteht sich, daß di
absoluten Standpunkt des Lebens gilt, der überhau
jekt der Philosophie sein kann, indem erst an ihm u
alle untergeordneteren Standpunkte erkannt werden kön
die Totalität für das philosophirende Subjekt ist, ge
jektiv construirende Philosophie nichts an. Die Ve
des absoluten und relativen Standpunkts, — oder de
und menschlichen, — objektiven und subjektiven ist di
Grundfehler aller Philosophie gewesen.

I. Die Idee als der absolute Begrif Wirklichkeit die Selbstobjektivir des Begriffs.

Wir stehen hier wieder auf dem Punkte, wo da
Hegel'sche Idee eigentlich will, vollkommen klar wird. Die absolute Idee ist nach der — oberflächlichen — Vorstellung der Anschauung der reine Begriff, die Wirklichkeit der von sich abgefallene Begriff.

Was die absolute Idee als die Basis alles Lebens sei, kann jetzt erst erkannt werden, nachdem sie selbst zugleich als ihr Ende oder als Aufhebung ihrer selbst als Idee resultirt ist.

Als Ersteres oder als Basis ist sie das Wesen des Geistes selbst, welches aber ebendeßhalb, weil es das Leben als Abstractum ist, nur als concreter absoluter Geist existirt. Zugleich ist es aber das ganze Leben als Abstractum, nicht etwa wieder ein von diesem Abstractum gemachtes Abstractum. Die Hegel'sche Idee besteht nur in den allgemeinsten Formen, führt deßhalb nicht den ganzen Inhalt der Idee auf. Der ganze Inhalt ist das ganze Leben als Begriff, nicht bloß dieß oder jenes, sondern alles Existirende als Begriff ist das unterständliche Wesen Gottes. Es ist sich selbst als alles Leben befassend und begreifend sein eignes Abstractum und damit sein Wesen.

Die speculative Philosophie müßte aber selbst das absolute göttliche Wissen sein, wenn sie die Totalität des göttlichen Lebens construiren wollte; oder vielmehr, weil sie construiren muß, mithin eine beschränkte isolirte Erscheinung ist, — die aber selbst wieder im nothwendigen Gange des Absoluten liegt, — kann sie nur die Totalität, sofern sie sich als Abstractum ihres eignen Abstractums weiß, geben. — Keineswegs steht sie, indem sie dieses Zugeständniß macht, wieder auf dem niedern Standpunkt, nach welchem die Totalität als eine fertige betrachtet wird, zu der noch das Wissen als Bild derselben hinzutritt. Vielmehr tritt sie als Wissenschaft auf, welche ihre bestimmte Sphäre kennt, das göttliche Wissen von sich auf einer gewissen Stufe ist. — Die Philosophie ist die Stufe des Wissens Gottes von sich, in der er selbst als ewig gebrochener Geist in sich und damit in der absoluten Dualität sich nur als Abstractum des Ganzen hat.

Jeder individuelle Geist, als der Bruch des ewigen, setzt ebendamit die Dualität einer Objektivität und eines Ichs in sich. Deßhalb erzeugte auch der Standpunkt, mit dem begonnen wurde, diese erste Anschauung. Aber eben weil er Geist ist, sind die Formen seiner selbst auch die absoluten Formen, und weil in ihm die Totalität als abstract sich wissende existirt, weiß er die Totalbewegung dessen, was zugleich concretes Abstractum in Gott ist. —

Demungeachtet bleibt ihm das concrete Abstractum nicht verborgen; — die ganze Natur, die geistigen Formen sind Theile

dieses Lebens. Sie kann er jedoch nur durch Anschauung, und, weil diese begrenzt das Unendliche flieht, nur in einer gewissen Beschränkung haben.

Daß dieses der wahre philosophische Standpunkt ist, ergiebt sich daraus, daß jeder andere inconsequent, — und vor allen der, welcher voreilig das Ganze in sich abschloß und gipfeln ließ, — unaufhaltsam zusammensinkt.

Nicht äußerlich ist es, daß das Hegel'sche System der absolute Dualismus ist. Eben weil es den Standpunkt des dualistischen Geistes verabsolutirt, wird es ohne Rettung der unendliche Zwiespalt des Lebens in jeder Hinsicht.

Hier haben wir die abstracte Form des concreten Abstractums Gottes zu entwickeln, oder dasselbe zu thun, was früher als reiner Begriff erschien. —

Deßhalb ist nur kurz der Gang anzugeben:

Das unterständliche Wesen oder das Leben als Idee ist der absolute Begriff, der jedoch nur als Unendlichkeit von Begriffen existirt. Absoluter Begriff ist nur der Ausdruck, daß Gott sich selbst als Wirklichkeit Begriff ist, und als dieses sein unterständliches Wesen.

Man kann nicht sagen: »es existirt von jedem Ding der Begriff in Gott« sondern: »Die Begriffe sind selbst die Dinge für Gott.« — Die Unendlichkeit der Begriffe ist die ewige organische Gliederung der Totalität selbst, und hebt sich auf in dieser Singularität im absoluten Begriff, der der absolute Schluß zugleich ist. Dieser Begriff »Geist« ist die absolute Idee selbst, bis zu welcher, d. i. zu ihrem Abstractum Hegel gelangte, ohne die consequente Durchführung, nach der sie nur das unterständliche Wesen des ewigen totalen absoluten Geistes ist, zu ahnen.

Daß der absolute Geist unendliches Leben in sich und Totalmomentirung seiner selbst ist, versteht sich aus dem bisherigen Gange von selbst. —

II. Die Idee setzt sich als ewiges Objekt.

Sobald ausgesagt wird: »der Begriff existire, ist gesagt: »die Totalität ist realisirt.« Der Begriff

wird sich nicht äußerlich, seine Realität ist nicht eine Einheit von neuen Begriffen; im Gegentheil alle Begriffe sind im absoluten System enthalten, es entsteht kein neuer. Der Fortschritt ist nur ein Fortschritt für das Denken, welches von dem Absoluten als reinem Begriff anhub, und es nur als Realität erkannte. — Auf diese Weise giebt es eigentlich keinen dritten Theil, welcher die Einheit von beiden wäre. Der Begriff ist der Begriff »Geist«; wird nun ausgesagt: »der Begriff ist realisirt, so heißt dieß: »es existirt Geist«. Für die Betrachtung aber ist Differenz. »Der Begriff existirt«, heißt ihr: »Der Begriff ist als die Duplicität vorhanden, als Begriff und als Realität zugleich«. Der Begriff, der aber als die Duplicität seiner selbst da ist, ist der absolute Geist selbst, der diese Gedoppeltheit darstellt. —

Anm. 1, über den ontologischen Beweis; vrgl. dazu auch Weber p. 195 Anm. Die einzige Ausflucht des Hegel'schen Systems vor dem mit tiefem Rechte immer wiederholten Vorwurf, daß von ihm das Leben nur als werdendes, nicht als ewig in sich vollendetes gedacht werde, daß es nur zur nackten Potenz des Geistes — der Idee — komme, nicht zur ewigen Wirklichkeit desselben, kann nur die sein, daß eben behauptet wird: »in der Idee ist der Geist ewig, d. i. die ewige Idee ist eben der ewige Geist, — nicht ein concretes Subjekt, sondern nur der abstract-unendliche Geist. Dieser abstract-unendliche Geist ist nun aber die ewige Kraft, realer, concret sich wissendes Subjekt zu werden. Der abstract-unendliche Geist ist nur dieß, ewig concreter geworden zu sein, so daß diese Ausflucht, welche lediglich auf der irrigen Vorstellung beruht, daß das Leben nur halb zu sein brauche, — hiermit in sich selbst zu nichte wird.

Hieraus geht denn Hegels ganz falsche Auffassung des ontologischen Beweises hervor. Hier wird dieses tiefsinnigste Erzeugniß der Scholastik nur so aufgefaßt, als ob es nichts anderes sei, denn die Erkenntniß, die ewige Idee sei eben als solche ewig, sei nicht blos ein Figment eines verrückten Denkers, sondern die Objektivität des ewigen Denkens an sich.

Allein dieß will nun offenbar der Beweis nicht. Er be-beruht darauf, daß die ewige Idee, welche die Totalität des ganzen Lebens, als Geist gedacht, ist, in dem alles Leben der Natur und des bestimmten Geistes zusammengeeint und begriffen ist, nicht blos Potenz sei, sondern eben absolute ἐνεργεια; und hiermit wird er schlechthin unumstößlich. Freilich empfiehlt sich die Hegelsche Lehre als leichte Auffassung des sinnlichen Denkens. Allein wenn Vernunft sein soll, fällt sie. Die Vernunft wird nie ein so närrisches Wesen erfassen können, welches bald so, bald so sich denkt; sie wird immer zugestehen müssen, daß δυναμις nur Abstractum der ἐνεργεια sei; — daß der Begriff des Geistes = Idee nur erst sei, weil der ewig absolut unendlich concrete Geist ist; daß also die Idee des Geistes nur erst ist, weil der absolut unendliche Geist selbst ist, — nicht umgekehrt, daß der Begriff den concreten Geist setzt. — Alles wird verrückt im Hegelschen System.

Dieß ist auch die ewige Wahrheit des Cartesianischen Beweises. In der Idee sind Gott und Mensch eins. Der Mensch hat die Idee des ewigen Geistes, weil der ewige Geist ist; — diese Idee ist es nicht, welche das Wahre ist, sondern der unendliche Geist selbst. Hierdurch wird nicht eine Spaltung zwischen Denken und Sein gesetzt. Dieß, daß der Mensch den unendlichen Geist denkt, ist eben sein Wesen, und sein Schutz, den keine Macht der Welt ihm entreißen kann.

So sind die beiden Arten des ontologischen Beweises eins.

a. Die Idee ist; — die Idee ist aber nicht ohnmächtig, sie ist ewige Wirklichkeit.

b. Weil die Idee ewig wirklicher absoluter Geist ist, setzt sie ewig ein Wissen ihrer selbst im bestimmten Geist. Der Mensch hat die Idee des Geistes nicht aus sich, sondern weil ein ewiger Geist ist.

So ist das Ziel unserer Zeit erreicht; — Gott hat auch im Bewußtsein gesiegt.

Anm. 2. In der Platonischen Philosophie haben wir alle Momente dieser letzten Anschauung, aber, nach dem Standpunkte des Alterthums, auseinander gerissen.

1. Die Welt als reiner Begriff, = die Ideen bei Plato.
2. Die Welt als Realität, = die Sinnenwelt.
3. Die Welt als absolute Einheit des Begriffs und der Realität in Gott.

Aber die drei Momente sind getrennt. Die Welt der Ideen ist für sich, die Sinnenwelt ist für sich, der Selbstbegriff ist Leben in sich. Die Platonischen Ideen sind der Bedeutung gemäß nichts, als die als Begriffe gedachten Sinnenweltswesen. Plato kennt deßhalb eine Idee des Tisches, (τραπεζοτης) — ja eine Idee des Kothes, Schmutzes, (vgl. Parmenides p. 130). Dieß scheint nun sehr gegen die gewöhnliche Ansicht über die Ideen zu streiten und Hegel in seiner — ganz verfehlten — Auffassung Plato's will gern solche Erkenntniß ihm absprechen. Allein Plato selbst drang zu der absoluten Erkenntniß vor, daß die Sinnenwelt auch als Idee existire, daß die Gegenstände der realen Welt damit sammt und sonders für sich seiende ειδη haben.

Aber eben weil er die Trennung vornahm zwischen Idealität und Realität, faßte er eine niedrigere Ansicht von letzterer, und mithin auch von der Idee. Die Sinnenwelt sah er als eine ewig fließende an, die Idee dagegen sollte ewigen Bestand haben, αὐτο καϑ' αὐτο sein. Deßhalb hatte jedes ειδον eine unendliche Menge von irdischen Realitäten, — die Realisation war nicht die Idee selbst. — Vorerst hätte eine einfache Dialektik ihn zu der Erkenntniß führen können, daß die Sinnenwelt nicht im Stande sei, eine Form aus sich zu erzeugen, daß deßhalb alle, auch die besondersten Gestaltungen ihr Urbild haben müßten; z. B. es giebt nicht blos eine Baum-Idee, sondern auch eine dieses-Baums-Idee. Man kann die ειδη immer mehr und mehr specialisiren, bis sie zuletzt lauter Individuen selbst werden. — Dann wäre die ganze Sinnenwelt mit allen Gestaltungen ante und

post als Ideenwelt in den Himmel Gottes versetzt worden. Ferner mußte er einsehn, daß es ein εἶδος Gottes selbst gebe, welches alle εἴδη zusammenfasse; — damit wäre das, was wir die Begriffstotalität nennen, entstanden. Diese ist realisirt im absoluten Geist, und als dieser.

Dennoch aber steht Plato unendlich höher als Hegel, eben weil in ihm die Ahnung der absolut realisirten Idee im Urgeist (νους) enthalten liegt. Zwar sind ihm, wie Hegel, die Ideen das einzig Wahre, die Dinge der Sinnenwelt schlechte, verschwindende Exemplare; — allein die Ideen wissen sich selbst in ihrer Ganzheit ewig, wiewohl νους und Ideen verschieden sind.

Der ganze Irrthum det Platonischen Philosophie ist nur der, daß darin Idee und reales Ding unterschieden oder vielmehr getrennt werden. Hegel aber macht die Sache um kein Haar breit besser; — hier ist die Idee als reines Gedankenobjekt der Philosophie das ewig-wesentliche, und die Dinge bringen es eben nicht weiter, als bis dahin, wo die Platonischen stehen blieben; — sie sind wechselnde — ewig fließende Sich-Darstellungsweise — für die sinnliche Anschauung —) der Idee. Das Wort »realisirte Idee« verhüllt nur den nämlichen Irrthum.

Es ergiebt sich leicht, wo der Irrthum domicilirt. So lange die Idee = Abstractum, — dem man auch den Namen concretes Abstractum geben kann, — entweder selbstständig oder in einem Dritten — dem νους haftend, als wirkendes Wesen gefaßt wird, bleibt er unabweislich. Sobald man aber eingesehen hat, daß diese Anschauungsweise nichts anderes ist, als eine einseitige Vereinigung von Begriff und Sache, oder Empirie und Philosophie, hebt sich der Wahn. — Die Dinge rühren weder von den Begriffen, noch die Begriffe von den Dingen her, sondern die Dinge sind die Begriffe und die Begriffe sind die Dinge. Die Unendlichkeit der Erscheinungswelt ist nichts als die Unendlichkeit der Ideen, die ewige That des sich-wissenden Absoluten.

Nur für den Geist — als sich wissendes Abstractum, oder deutlicher: als und insofern er nur noch bewußte Ein-

zeithat ist, — liegt die Wirklichkeit in die zwei unendlichen Hälften zerrissen, von Begriffen und Sachen. Der ewige Geist weiß nur Gott, und Gott weiß nur sich; — dieses sein Sich-Wissen ist das Wissen der Unendlichkeit von Realitäten. Die Ideen des Lebens als unreflectirte sind die Naturdinge; die Ideen des Lebens als ewig sich selbst habenden, sind die bestimmten Geister in der Fülle ihrer Einzelheit, die sich wieder zur harmonischen Ganzheit abgerundet hat. Das ganze Leben — oder das seelige Objekt des Wissens, das sich im endlichen Geist nur als Abstractum gestaltet, ist diese eine schöne in sich geschlossene Ganzheit, welche, indem sie Idee ist im Punkte des Wissens, ebendamit auch Realität ist. — Abgerissen vom ewigen Punkte des Wissens ist des Lebens Realität; — sie ist Geist- und Natur-Realität; — Natur als die abgerissen angeschauten Ideen der Unmittelbarkeit des Geistes, — Geist als eben das Wissen der unendlichen Geistesstufen, abgerissen vom Wissenden. Selbst dieses Philosophiren bildet eine Stufe in der Reihe der ewig gewußten Geisteserweisungen, — den Punkt, wo die Totalität als abstracte erscheint.

Das ewige Wissen ist das Wesen der Dinge; — die ewige Wissensthat des dreieinigen Lebens setzt ewig die Unendlichkeit der Realität der Dinge; — die Wirklichkeit ist die Ganzheit des Geistes, aber als gespaltene, auseinandergelegte, — Natur und Geist starren sich gegenseitig an. —

III. Die Idee als der absolute Selbstbegriff.

Der Idee ist es wesentlich, sich selbst zu wissen; — sie wäre nicht Idee — nur leere Substanz —, wenn sie sich nicht selbst wüßte. Denn nur unter dieser Bedingung kann die absolute Basis des Lebens Idee genannt werden, sofern das Leben selbst Geist ist. —

Im absoluten Geist ist also aller Unterschied von Ideal- und Realwelt aufgehoben, weil der absolute Geist sich selbst seine Wirklichkeit und sein Begriff ist; — und in ihm Alles. Die Wirklichkeit, wie sie uns vorliegt, ist das unendliche Ideal-

reich Gottes; — wir selbst sind dieß, — doch im absoluten Verhältniß.

Dieß ist nicht etwa so sich vorzustellen, als ob Gott unendlich denke, und durch diese individuirten Gedanken die Welt der Dinge erzeuge. Sobald eine solche Thätigkeit dem absoluten Akte des Sich-Wissens zugeschrieben würde, wäre es selbst wieder unter die Zeit gestellt. Der werdende Geist kann sich freilich, — eben weil er seinen Werdestandpunkt verabsolutirt, nur die absolute Ruhe des Geistes in sich — als Dauer vorstellen. Dauer ist aber nur im Mitgesetztsein eines Werdenden, und eben deßhalb das Maaß der Dauer das Verhältniß, welches sie zum Werdenden hat. Dem absoluten Geist giebt es aber nichts werdendes und folglich keine Dauer, oder ihm ist das Werden keine Dauer, sondern ein ewiges, in seiner Ewigkeit absolut aufgehobenes.

Sobald der endliche Geist keine Totalität im Nacheinander mehr aufzunehmen hätte, sondern simultan Alles zugleich sein Wissen wäre, würde er die Ewigkeit selbst sein. Die Ewigkeit oder das selbstbewußte Absolute ist nicht etwa ein leeres absolutes Ich, sondern lebendiges, absolutes Sich-Begreifen, und damit Alles. Gottes Wissen ist kein Durchschauen der Dinge; — denn sein Schauen sind die Dinge selbst; sein Sich-Schauen ist die unendliche Totalität, welche Ideal- und Realwelt zugleich ist.

Aber das absolute Sich-Wissen ist nicht ein einsames, sondern das ewige Produciren seiner selbst; — das Product ist selbst das Absolute, und total ewig ist die Unendlichkeit des göttlichen Geistes in sich vervielfacht.

Ein jeder bestimmte absolute Geist weiß die Totalität ganz, ist das absolute Sich-Wissen selbst, — das nur als unendliche Vielheit existirt. Die Vielheit des Eins, und der Wesenstotalität hat sich hier aufgeklärt zur Vielheit oder Unendlichkeit der absoluten Geister. Sie sind die sich wissenden Totalschlüsse; die absoluten abstracten Ich, welche sich selbst concretisirt haben.

Aber ebensowohl ist das Ewige Eins, nicht auseiander gegangen. Der absolute Geist ist der ewige heilige

Geist, der sich als die eine Totalität weiß und in allen bestimmten absoluten Geistern nur als sein eignes Wesen.

Jeder bestimmte absolute Geist hat seine absolute That; ist aber, eben weil er die Aufklärung des Totalwesens ist, — seinem Wesen nach bestimmt. Zwar ist sein Wesen sein Wissen, — und das ist absolut das der Allheit. Allein er weiß zugleich als absolutes Wissen die Realität seiner selbst im Andern, die dasselbe ist; — und hat ebensowohl seine Bestimmtheit.

Seine Bestimmtheit als seine absolute That ist aber die momentirte Geistestotalität. Die Bestimmtheit ist selbst existirende — als Geistesbeschränktheit.

Diese existirende Geistestotalität ist der unendliche Bruch des Absoluten, in dem der Absolute keineswegs äußerlich wird, sondern ebensosehr sich, als das unendlich gebrochene, ewig resumirt hat. Jeder absolute Geist ist damit zugleich ein dargestellter; — die einzelnen Momente der Totaldarstellung für sich geben den individuellen Geist, — der als solcher — als Bruch in sich — die Unendlichkeit der Objektivität außer sich hat, und in dem das Leben als Abstractum erscheint.

Als Band des Absoluten, das er doch eigentlich ist, bleibt aber die ewige Synthesis des Bewußtseins. Doch auch dieses tritt zurück im Kampfe gegen seine Gebrochenheit. — Er ist auch so getheilt.

Die Unendlichkeit der gebrochenen Geister ist aber dem Begriffe gemäß wieder gegliedert und geordnet, — und erscheint in unendlichen weltgeschichtlichen Totalitäten, welche die Einbildung der Totalität als Abstractum im Bewußtsein der Geister — aufzeigt.

Die verschiedenen Momente dieser Einbildung geben die Ideen der Weltgeschichte, — welche wieder im Nacheinander geschaut den Begriff der Entwickelung erzeugen. Die Ideen bilden die Religionen und durch sie die Sitte und das Leben des Wollens; — in der Wissenschaft wird die abstracte Idee, wie sie in der Totalität eingeprägt ist, begriffen. Ist die Totalität abgesponnen, so hat die Weltgeschichte ihren Schluß in sich.

Doch alles Einzelne ist im Absoluten immer und ewig gehalten, und das absolute Band eines jeden Geistes ist im Ewigen geknüpft. —

III. Die ewig erfüllte Totalität.

Gesammtergebniß.

Wir haben im bisherigen gesehen, wie die absolute Totalität, als Begriffseinheit dargestellt, gegliedert sei, und sind damit in den absoluten Anfang zurückgekehrt.

Das endliche Ich tritt, absolut frei und unsterblich, als seine eigne That auf. Es ist nicht durch ein Früheres gesetzt, noch durch ein Späteres bestimmt; was es ist, ist es durch seine Existenz, die seine ewige That ist. Alle Geister haben ihre That vollbracht und stehen absolut im Ewigen. Das Ganze ist vollendet und erfüllt; der absolute Geist ist dieß Eins und Alles. In dem ewigen Akte seiner Selbsthervorbringung ist er die Hervorbringung der gesammten Wirklichkeit. Unendlich hat er sich durch die Setzung seiner selbst als die Totalität der ewigen Ich innerlich bestimmt und damit die Unendlichkeit aller für sich seienden Begriffscyclen, folglich alles endlichen Lebens, wie es ewig ist, erzeugt und ewig als sich selbst geordnet. Eingegangen in die Zerspaltenheit ist die Idee der Totalität mit allen ihren Gliedern, ihrer dialektischen Vermittelung und ihrem Ziel eine in sich abgeschlossene, fertige weltgeschichtliche endliche Totalität. Jedes Glied der Idee hat seine eigne Bestimmtheit als bestimmtes Volk, Staat u. s. w.; alle Individuen haben sich aber eine der Beschaffenheit der Idee gemäße Existenz gesetzt. Alle haben simultan ihre That gethan und sind somit als die bestimmte Seite des Ewigen, wie sie simultan in die Endlichkeit eingeboren existiren, ewig in ihr Ganzes hinein zusammengegangen; und dieses für sich seiende All ist wieder Gott.

Steht aber, könnte man fragen, diese absolut Alles mit ihrer Existenz erzeugt habende Wirklichkeit nicht im Gegensatz zum endlichen

Geist? — Gott als **ewiger** ist nicht endliches Ich, weil das endliche Ich nicht Gott ist. Auch ist Gott nicht die Summe der Existenz, denn eine unendliche Summe ist nichts, oder vielmehr die Ewigkeit als Summe aller Existenz ist die Ideellsetzung des Daseins, mithin ewiger Geist und wieder verschieden vom endlichen Ich. Sind aber Gott und das endliche Ich verschieden, so schliessen sie sich aus. Aber eben weil hiermit der eine Theil nicht ist, was der andere, der andere nicht, was der eine, — Gott = nicht-endliches Ich und das endliche Ich = Nicht-Gott ist, so werden damit beide zu beschränkten Ich; — Gott wird zum dualistischen Ich, und das endliche Ich bleibt, was es ist, nämlich dualistisches Ich. — Für eine oberflächliche Reflexion wäre allerdings dieser Dualismus gesetzt; allein der Begriff des absoluten Geistes löst sogleich die ganze Schwierigkeit. Der Begriff des ewigen Geistes findet nicht seine Grenze an dem des endlichen, wie der des endlichen an dem des ewigen. Vielmehr der Begriff des ewigen Ichs hat zu seinem nothwendigen Momente den des endlichen. Alle andern Begriffe sind in ihm gesetzt und er ist nur Begriff des ewigen Ichs, wenn er die Totalität aller untern Begriffe in sich trägt. Dasselbe gilt auch vom realen absoluten Geist, oder, weil es vom realen absoluten Geiste gilt, gilt es auch vom Begriffe. — Man muß sich hüten, Gott zum Zustand des **endlichen** Ichs als solchen zu machen, oder die Ich zu scheiden. —

Indem sich Gott selbst erzeugt, bleibt er in jedem seiner Producte ganz bei sich; und sein Sichselbsthervorbringen ist, weil es die Bestimmbarkeit an ihn selbst setzt, zugleich das Setzen der fürsichseienden Bestimmbarkeit, d. h. der Endlichkeit. Daher kann wohl diese fürsichseiende Bestimmbarkeit von sich aussagen, sie sei verschieden von der Totalität. Aber die Totalität unterscheidet sich nur in ihr selbst, nicht von einem andern, jenseitigen. Für das Endliche giebt es zwar ein Jenseits, und es ist nur dadurch endlich, daß ihm ein Jenseits gesetzt ist. — Daher ist auch der **Hegel'sche** absolute Geist ein endlicher, weil ihm ein Jenseits gegenüber steht, welches ihm fremd ist (vrgl. **Weber** pag. 102). Aber das Ewige ist absolut bei sich und damit zugleich die ganze Endlichkeit. Gott existirt so nicht in zwei Weisen, Gott als ewiger schließt nicht den dualistischen Geist von

sich aus, sondern der dualistische Geist gehört zur ewigen Existenz des überdualistischen, und das ewige Ich ist keine besondere Existenz neben seinen Gegensätzen, sondern die Gegensätze selbst, wie sie simultan existiren.

Gott weiß sich selbst als Alles; — das endliche Ich kann sich ihm gegenüber fixiren, und ihn damit als sein Anderes setzen. Aber das ewige Ich hat eben diesen seinen Zustand ewig selbst mit seiner Existenz gesetzt und dadurch als einen ihm entgegengesetzten aufgehoben, und zwar so, daß er gar nicht mehr außer seinem Aufgehobensein Bestand hat. Wenn Gott sich schlechthin als die Totalität setzt, so dürfen und müssen sich wohl die Momente untereinander und gegen das Ganze trennen, — denn anders, so wäre das Ganze ein unterschiedloses All, eine Null, — aber die Totalität selbst ist keineswegs ihnen gegenüber separirt, widrigenfalls es keine Totalität gäbe; und wenn dieß nicht, so würde nichts existiren (vrgl. Weber pag. 201, 203). Denn die Endlichkeit ist für sich gar nichts, oder sobald sie für sich ist, ist sie das Ganze.

So ist die Totalität eine Person — aber in zwei Naturen, von denen die eine, die göttliche die Person selbst, folglich Alles ist, die andere dagegen durch sie und mit ihr gesetzt nothwendig zur ersten gehört, aber ebenso nothwendig sich der ersten gegenüber fixiren kann; während die erste, eben weil sie die Person selbst, folglich auch die zweite ist, der andern nicht gegenüber treten, sondern sie nur in sich und sich gleichsetzen kann. —

Dieses ewige Verhältniß, welches die Kirchenlehre am vollständigsten und tiefsten ausgedrückt hat (vrgl. Weber p. 30, 31, 169—189, besonders p. 174—179), findet seine volle Deutung in der Lehre von der Freiheit und Unsterblichkeit des Individuums. — Beide Lehren sind zwar für den, der sich des durch Weber gesetzten Grundgedankens (— des Begriffs des bestimmten ewigen Ichs —), in dem alle Principien zusammenlaufen und alle Philosophie schlechthin fertig und abgeschlossen ist, bemeistert hat, vollständig gelöst. Deßhalb sind auch beide Lehren eins, und können nicht als von einander getrennte unabhängige Stücke behandelt werden. Zur näheren Entwickelung sollen sie hier den Grundzügen nach construirt werden, um noch zum Schluß recht deutlich zu zeigen, wie, gerade im Gegensatz

mit der Neu-Schelling'schen und Hegel'schen Lehre, jener eine unendlich tiefe und großartige Gedanke Webers, wenn er richtig aufgefaßt und verfolgt wird, auch in dieser Lehre alle Räthsel löst und eine unversiegliche, reiche Quelle der Versöhnung, Lebenssicherheit und Ruhe in sich, dem Individuum eröffnet. —

A. Die absolute Freiheit des endlichen Ichs.

Grundsatz ist hier:

Sobald die Wirklichkeit unter der Form des Werdens und eines successiven Handelns und Geschehens aufgefaßt wird, muß sie als ein absolut nothwendiger Ablauf von Begebenheiten, bestimmt durch die innere Nothwendigkeit irgend eines Wesens, angesehen werden.

Daher setzt sowohl die Neu-Schelling'sche wie die Hegel'sche Lehre von der Freiheit, in ihrer nächsten Consequenz fixirt, die Nothwendigkeit; beide lassen sich aber ebendeßhalb sogleich zur absoluten Wirklichkeit und damit zur ewigen Freiheit führen.*)

Thesis 1:

»Ein Gott hat aus freier Schöpferkraft die Welt gesetzt —, und die Menschen sind frei«.

Also: Gott war eher denn die Welt. Als allwissender absoluter Geist hatte er doch ohne Zweifel das Wissen von dem, was gesetzt werden sollte, und zwar umfaßte aus demselben Grunde dieses Wissen als absolutes Allwissen nicht bloß den abstracten Begriff der Welt, sondern auch die Dießheit. Denn hätte er diese nicht gewußt, so hätte sie gar nicht in die Welt kommen können, schon darum, weil die Welt ja nichts anders ist, als die absolute Dießheit. Wußte Gott überhaupt, was er setzen sollte, so mußte er auch die Idee von allen Momenten besitzen, die entstehen sollten; denn wenn er nicht

*) Vrgl. auch die Einleitung.

sämmtliche wußte, so wußte er keins. Alles, was in der Welt entsteht, ist also, — wo noch keine Welt war, — nur idealiter in Gott. Alle Momente, alle Facta und Combinationen in der Sphäre der Natur und des Geistes sind in dieser göttlichen Idee enthalten. Kurz, keine endliche Form der Dinge, schlechthin nichts kann entstehen und gethan werden, das Gott nicht zuvor gewußt.

Diese unendlich specificirte und in sich gegliederte Idee brachten aber doch offenbar nicht die Dinge in Gott, denn diese sind ja noch nicht. Auch keine fremde Macht, — denn als Gott noch ohne Welt war, war er allein da; es gab nichts, als er selbst in seiner Dreipersönlichkeit. — Also hat sie Gott in sich selbst erzeugt. —

Aber wieder als ewiger absoluter Geist konnte Gott die Welt nicht stückweise und nach und nach wissen. Das hieße ihn sonst zu einem endlichen Bewußtsein herabsetzen. Offenbar wußte er zumal die ganze Welt in allen ihren Momenten. In Gottes Wissen etwa drei Perioden zu setzen, — 1. sein Leben vorher, ehe er die Idee der Welt faßte, 2. sein Leben von dem Punkt an, wo er sich dazu bestimmte, die Welt real zu machen und 3. sein Leben von der Weltschöpfung an weiter ins Unendliche, — hieße nichts anders, als die Zeit schon vor der Zeit in Gott verlegen, ihn wieder zu einem Endlichen herabsetzen. Also war die Idee ewig in ihm.

Ewig mit seiner Existenz erzeugt Gott in sich die ganze Weltidee, und zwar nicht so, als habe die Idee zu ihrer Causalität das Ideatum, die Welt, — denn dieses existirt noch nicht, — vielmehr geht ihm die Idee vorher.*)

Gehn wir nun auf die Welt über. Als Ideatum hat sie nichts anders darzustellen, als was in der Idee liegt, und hat dieß nicht anders darzustellen, als wie es die Idee in Gott befiehlt. Zum Beispiel: ein Ich, welches hier für alle gilt, durchlebt eine Reihe von Thaten, die es scheinbar alle aus freiem Willen thut. Aber auch nur scheinbar; denn noch ehe das Ich war, hatte schon Gott die Idee von diesem Ich und allen seinen Thaten und diese Idee durch sich selbst erzeugt, und nach dieser Idee, die sich auf alle Momente des Ichs erstreckt, durchlebt es seine Reihe.

*) Vrgl. Weber p. 180 ff.

Von Wahl kann hier gar nicht die Rede sein. Die Wahl ist nur eine Affection im Ich; denn, was aus ihr resultiren soll, weiß Gott längst vorher. So handelt mithin das Ich nicht mehr aus eigner Kraft, sondern destinirt durch die Idee. Das Ich ist, ehe es war, vom göttlichen Wissen prädestinirt, und ist nichts, als ein Moment der Weltidee, und kann nicht anders handeln, als ihm die Idee vorschreibt, die nicht durch es selbst in Gott hineingekommen ist, sondern zur göttlichen Existenz ewig gehörte. Mithin ist Gott die Causalität aller Bosheiten und Schlechtigkeiten, das Ich schuldlos und nur Moment der nunmehr real gewordenen vorweltlichen Existenz der Welt.

Die Ausflüchte gegen diese uralte Consequenz sind oft bloße Absurditäten, und halten alle nicht Stich. Es werde nur eine erwähnt. »Gottes Wissen ist von seinem Willen streng geschieden. Gott weiß wohl alles zum voraus, was der Mensch thun will, und wußte es, ehe der Mensch existirte; allein er will es nicht, wenigstens nicht das Böse, und somit thut es doch der Mensch«.— Aber wer hat denn das Wissen dieses Menschen und seines Thuns in Gott hineingebracht?— Gewiß keine äußere Macht, auch nicht der Mensch, der noch nicht war; auch dachte Gott nicht, die Menschen werden sich wahrscheinlich so oder so verhalten, — denn Gottes Wissen ist kein Wahrscheinlichkeitsbewußtsein. Auch ist es nicht nach und nach in Gott entstanden als Resultat einer Überlegung, sondern war ewig in Gott. Folglich ist nicht der Mensch die Ursache, daß Gott diese bestimmte Idee von ihm besitzt, sondern Gott hat diese Idee in sich erzeugt, nicht der Mensch, der noch gar nicht war. Der Mensch ist also schuldlos, daß er so ist, wie er ist, und Gott hat ewig die Idee dieses Menschen in sich erzeugt aus eigner absoluter Causalität; er ließ die Idee aus sich heraus; sie ward real und so entstand dieser Mensch sammt allen seinen Thaten.

Somit führt jene Thesis die Lehre einer absoluten Prädestination herbei, und vernichtet damit alle Freiheit des Individuums; und alle Auswege und Umgehungen der bisherigen Consequenz, die das Gemüth oder der grübelnde Verstand aufgesucht hat, sind nur schlechte Trostgründe, womit sich die Speculation nicht behelfen kann. So haben denn auch viele christliche Denker eine absolute Prädestination gelehrt. Andere haben sich dagegen wohl mit

dem Satze beruhigt: »der Mensch ist zu schwach, alle diese Bedenklichkeiten zu lösen. Das werden wir erst jenseits einsehen. Wir müssen die Thatsachen eben, wie sie sind, bestehen lassen«. Manche Denker heutigen Tags sind gar so vornehm geworden, daß sie dergleichen Einreden und Collisionen gar nicht mehr der Mühe werth finden. Das ist freilich die bequemste, aber auch die schlechteste und unwürdigste Art und Weise, über sie hinauszukommen.

Dabei beruhigt sich aber die Speculation nicht. Sie bleibt nicht bei dieser nächsten Consequenz stehen, sondern führt dieselbe vielmehr noch einen Schritt weiter, indem sie die Idee vom Ideatum, der Welt, nicht trennt, sondern das eine dem andern gleichsetzt, und stellt damit die absolute Freiheit des Individuums wieder her, wie sich dieß später zeigen wird.

Hier halten wir nur vorerst das gewonnene Resultat fest:

Jedes System, welches behauptet, Gott sei vor der Welt, die Welt durch ihn geschaffen, negirt die Freiheit der Individuen und macht alle Sünde nothwendig, ja Gott selbst zu ihrer Causalität.

Weil es aber Gott zum Urheber des Bösen macht, hebt es eben damit den Unterschied von Gut und Bös auf, sammt der Freiheit der Individuen, ja sogar die göttliche Freiheit, wie wir sogleich sehen werden, wenn wir nun zur zweiten Thesis übergehen.

Thesis 2:

Die absolute Freiheit besteht in dem reinen über die empirische Verworrenheit hinausgegriffen habenden Handeln, resp. Denken und Sich-Denken der Idee.

Diese Thesis ist im Grunde von der ersten gar nicht verschieden, und führt auf dasselbe Resultat. Denn unter der Voraussetzung, daß die Idee die allgemeine Schöpferin sei, kann auch hier weder von Willkühr und Zufälligkeit, noch weniger von Freiheit die Rede sein. Wir brauchen uns daher nicht mit einer weiteren Deduction, daß auch nach Hegel Alles nothwendig sei, aufzuhalten, um so weniger, da dieß schon von Weber p. 146 ff.

vortrefflich geschehen ist. In der Formel: »die Ich müssen so und nicht anders willkührlich handeln, die Naturobjekte müssen so und nicht anders zufällig untereinandergeworfen erscheinen«, ist Alles gesagt. An einen freien Willen der Individuen ist gar nicht zu denken. Aber doch redet man auch hier von einer absoluten Freiheit, welche die Nothwendigkeit zur aufgehobenen Voraussetzung habe, — und diese Freiheit ist keine andere, als die mit der ersten Thesis gegebene.

Denn auch nach dieser denkt Gott, wenn die Idee von dem Ideatum, der Welt, getrennt wird, nicht die Totalität der Dinge, sondern die läßt er außerhalb seiner selbst, und denkt nur die Idee dieser Totalität. Auch greift er nicht weiter schöpferisch in diese reale Totalität ein. Denn da seine Idee die Specification aller erscheinenden Verhältnisse ist, und diese bis ins Einzelnste vorherbestimmt sind, so ist eine Vorsehung nicht mehr nöthig. Denn Gott kann an dem Weltlauf, den er ewig als Idee, d. h. im Plane geordnet hat, nichts abändern. Er selbst ist also nichts als das reine Denken der Idee dieser Welt, eine Idee, die sich mithin von der Hegel'schen nur dadurch unterscheidet, daß sie auch die Dießheit als Idee in sich hat und so noch inconsequenter ist, als die Hegel'sche, weil sie die Idee der Dießheiten oder die Dießheiten als Idee von den Dießheiten selbst scheidet.

Indessen beide Thesen setzen einen Gott, welcher das reine Denken der Idee ist und neben diesem Gott hin wird eine Welt. Wenn aber Etwas wird, wird Alles (s. Weber p. 155). Folglich muß auch in Gott ein Werden sein, welcher Art dieß auch sei. Wir setzen es hier in das Denken der Idee selbst. Bei dem Gott, wie ihn die erste Thesis setzt, kommt noch das Anschauen des Realwerdens der Idee hinzu. Kurz in beiden, die nichts als das Denken und Begreifen der Momente der Idee sind, findet eben bei dieser Aktion ein Geschehen im Nacheinander statt. Ein Nacheinander besteht aber in der Succession von Momenten, und diese Succession ist keine willkührliche, sondern eine nothwendige. Der Gott nach der ersten These schaut das ewig prädestinirte mit seiner Existenz so gewordene Weltwerden, — und kann nichts daran ändern. Sein Nach und Nach in dem Wissen ist also ein absolut nothwendiges. Bei dem Gott, wie ihn die zweite Thesis setzt, ist es noch schlimmer. Da er

nämlich nicht in einer ewigen Existenz abgeschlossen ist, sondern aus den vielen Philosophen zusammengelesen werden muß, — und da es in diesen Philosophen zufällig erscheint, ob sie grade mit der Kategorie des Seins oder mit der des Wesens oder mit einer aus der Realphilosophie beginnen, so ist das Nach und Nach, welches hier im Denken vollzogen wird, scheinbar durch die Willkühr des schlechten Ichs gesetzt, und Gott hat sich nach dieser Willkühr zu bequemen. Diese Willkühr oder Laune hängt aber von der Idee als dumpfer Schöpferin ab; mithin ist hier das Nach und Nach im absolut freien, überirdischen Handeln von einem Dritten, der Schöpfermacht der Idee, bestimmt, und nicht einmal so schön und rhythmisch nothwendig, als das des Gottes nach der ersten Thesis. — Ist einmal die Reihe losgelassen, so geht sie rhythmisch nach den Gliedern der Idee fort. Sind dann im Rhythmus Sprünge und Lücken, so ist das endliche Ich wieder Schuld, welches dann wieder von der Schöpfermacht der Idee, d. h. ohne zu wissen, warum, so und nicht anders getrieben wird. Wird es an irgend einem Punkt abgebrochen, so geschieht dieß gleichfalls durch dieselbe Macht der schlechten Endlichkeit. Endliche Bedürfnisse vernichten die Existenz des absoluten Geistes, und er muß warten, bis er wieder Erlaubniß erhält, sich zu produciren (s. W e b e r p. 136 f.). So geht Alles freilich bunt her, aber immer nothwendig, weil eben das endliche Ich von der Gewalt der unmittelbaren Idee bewältigt wird. Also wir haben auch hier, wie unter Thesis 1, die Consequenz:

> F r e i h e i t i s t k e i n e K a t e g o r i e f ü r e i n e n S t a n d p u n k t, d e r v o n e i n e m G e s c h e h e n u n d W e r d e n i m N a c h e i n a n d e r r e d e t. F r e i i s t n u r, w a s s i c h e w i g u n d s i m u l t a n s e l b s t e r z e u g t, w a s n i c h t w i r d, s o n d e r n e w i g i n s i c h v o l l e n d e t i s t, o d e r, w e n n v o n W e r d e n g e r e d e t w i r d, w a s e w i g w i r d.

Der Übergang von der Nothwendigkeit in die Freiheit, — denn die Nothwendigkeit ist eine untere Kategorie, — ist im Obigen mehrfach gezeigt, vrgl. p. 23 ff. p. 99. Man geht aus von dem Wesen, in welchem die Nothwendigkeit liegen soll und läßt es auf einmal seine ganze Potenz hervorkehren. Absolut hat es dann seine That ewig und ganz vollzogen.

Dieses absolut ewige Wesen ist nun das Ich. Es giebt nichts außer ihm; es selbst ist schlechthin Alles; und zwar hat es sich ewig und simultan selbst als Alles gesetzt, weil außer ihm, d. h. außer der Totalität eben kein Anderes existirt. Und dieß ist die absolute Freiheit des ewigen Ichs.

Fassen wir nunmehr das ewige Ich von Seiten seiner Separabilität! Das ewige Ich als Bestimmtes setzt mit einem ewigen Urakte seine Bestimmtheit, seinen Kreis von Momenten. Jedes einzelne Moment, oder jede beliebig fixirte Stelle in dem Urakte ist grade so ewig und grade so frei, als das Ganze; — denn es ist nicht etwas anders, als das Ganze, sondern seine simultane Selbstthat. — Hiermit ist die absolute Freiheit des endlichen Ichs bewiesen.

Jedes Moment des endlichen Ichs sagt nicht: »Ein Anderes hat mich so und nicht anders gemacht; — das thut es nur, wenn es sich Gott gegenüber fixirt; — sondern ich habe mich ewig so und nicht anders selbst bestimmt«. Jedes Moment ist seine absolute Selbsterzeugung.

Aber sobald sich das Ich in einem seiner endlichen Momente fixirt und seine zukünftige Reihe in der Form der Zukünftigkeit ansieht, weiß es, daß diese in jedem ihrer Momente eben so frei, mithin unabhängig von dem beliebig fixirten Momente ist, — daß sie also, weil sie simultan vorhanden, d. h. auf eine bestimmte Weise gesetzt ist, im Nacheinander geschaut eben nur auf die eine ewige Weise vortreten kann, mithin so nothwendig erscheint.

In diesem einen Urfactum sind alle jene untergeordneten Kategorien: die Zufälligkeit, die Willkührlichkeit, die Nothwendigkeit, die Determination, die Prodetermination, die endliche Freiheit u. s. w., absolut aufgelöst. — Alles ist absolut frei — aber simultan, d. h. wirklich.

Zum Beispiel: Ein Moment des Ichs, welches a heiße, steht vor einer beliebigen Combination: z. B. es berathschlagt sich, ob es diesen Brief schreiben will, oder nicht (d. h. ob es sich in diese Anschauungssphäre, in diesen geistigen Zustand, versetzen will oder nicht). Wir nehmen an, der Zustand welcher diesem Moment zukünftig, folglich thunlich erscheint, sei real, d. h. im Ewigen gesetzt. Er heiße d; die dazwischenliegende Reihe geistiger

Zustände — der Weg von a nach d — sei b + c. Dem Moment a ist nun d (wie b und c) zukünftig gesetzt, d. h. es weiß nicht, ob jenes Moment real ist oder nicht. Aber weil es als Totalität gefaßt sich selbst in jenen Zustand d gesetzt hat, so tritt er nothwendig in a unter der Form der Zukünftigkeit mit Concentration des ganzen Ichs gefaßt als ein frei zu wählender auf; a entschließt sich »ich will diesen Brief schreiben«. Absolut frei, durch nichts als durch seinen Willen bestimmt, vollzieht es das Schreiben, und sagt in d angelangt: »ich habe aus absolut freier Wahl den Brief geschrieben«. — Theilen wir näher die Reihe $b = \alpha + \beta + \gamma$, $c = \delta + \varepsilon + \zeta$. Alle diese Momente sind simultan; das Ich ist zugleich in jenem geistigen Zustand d, dem Ziele; es ist zugleich in b und c oder in allen jenen Momenten, welche d und a trennen; es ist simultan in a, und hat, laut seiner absoluten ewigen Selbstthat, simultan alle diese Momente gesetzt. Die Momente von $b = \alpha + \beta + \gamma$ bedeuten die Momente der Willkühr »will ich schreiben oder nicht, β die Überlegung, γ den Entschluß. — Es fragt sich: wie kann d in a aufgehoben sein? In d wie in a ist auf gleiche Weise die Ichheit, welche die ganze Reihe als ihre That ansieht, d. h. das einzelne Moment, das eine für sich seiende Bestimmtheit des ewigen Ichs ist, weiß sich eben als Moment des Ichs, oder das ganze Ich weiß sich in ihm, aber das ganze Ich weiß sich hier zugleich als seine übrigen Momente vor und rückwärts seiend, folglich als endliches Ich, und dennoch, weil es eben zugleich das Bewußtsein seiner Ewigkeit ist, alle jene Momente als seine absolute Selbstthat setzend. Nun liegt aber dem a d in der Zukunftsbestimmtheit, d. h. es weiß nicht, ob d real ist oder nicht; d scheint ihm jedoch möglich und, wenn möglich, als *seine* ausführbare That. Denn alles, was in seinen Thatenkreis fällt, ist seine eigne That. Diese Möglichkeit mit dem Bewußtsein der absoluten Selbstthat verbunden setzt die Affection der Willkühr und bestimmt a zunächst als die Aussage: »will ich schreiben oder nicht«. Ein andres Moment wird als Überlegung bestimmt, ein Drittes erscheint als Entschluß.

Näher: Nehmen wir irgend eine Stelle aus dem Leben eines Ichs und zertheilen sie in a + b + c + d + e + f. Alle diese Momente, die jetzt ein ganz kurzes Stück bezeichnen, sind

simultan, aber a hat von der Summe b + f die Affection der Zukunft, f von derselben Reihe die der Vergangenheit, die übrigen Momente, wie sie verzeichnet sind. Jetzt nehmen wir ferner an, in f habe das Ich den Brief vollendet, d. h. es sei in dieser bestimmten geistigen Verfassung, in a habe es ihn noch nicht angefangen, — die übrigen Momente vermitteln beide Geisteszustände.

Hier ist erstens gewiß: In jedem dieser Zustände ist, laut der Nothwendigkeit der endlichen Copula, das Ich als zeitliches ganz, d. h. in jedem Moment weiß das Moment sich als angehörig zu seiner ganzen Reihe, — es setzt die übrige Reihe zu sich in Bewegung, — aber, da es particuläres Moment ist, in dem der Zerstückelung. In f resultirt hieraus die Aussage — »ich habe, weil ich wollte, den Brief geschrieben«. »Ich habe geschrieben«, — diese Aussage ist wieder erörternd. Das Moment sagt von sich: »ich habe mich hier aus absoluter Thatkraft in diesen Zustand gesetzt« — aber das »Ich habe gesetzt« geht nicht auf das sprechende Moment, sondern entsteht aus der Verbindung der Freiheit der übrigen Momente mit dem gegenwärtigen, ist also ein Resultat von der Affection von a — e in f. Weil die übrigen Momente sammt und sonders ihre simultane absolut ewige Selbstthat sind, so sagt jedes, welches für sich mit den andern gar nichts zu schaffen, so wenig als zu bestimmen hat, in welchem aber die Ichheit liegt »ich habe die Reihe gesetzt« »ich habe dieß gethan, d. h. in meinem Ichkreis liegt dieß ewige Moment. Hierzu kommt »ich habe aus absoluter Willkühr dieß gethan«, was abermals ganz richtig ist, denn jedes Moment ist seine That; wird es also von den übrigen sich afficiren lassen, so erfolgt diese Aussage.

So sind alle bestimmt; f sagt »ich habe aus freiem Willen die Reihe geschaffen«. Das ganze ewige Ich sagt: »ich schaffe die Reihe schlechthin», — »aus freiem Willen, aus absoluter Willkühr« — so mit Recht das endliche Moment, weil zu dem Bewußtsein in f, daß die That That des Ichs schlechthin sei, auch noch das, daß die Reihe möglicherweise anders sein könnte, hinzukommt. Im ewigen Ich ist es der absolute Urakt. — Das nächst anliegende Moment e sagt »ich bin in der Ausführung, den Brief zu schreiben, begriffen«. — Hier ist schon eine Duplicität; e sagt »ich habe die Reihe von a — d gesetzt und, wie

oben, aus freiem Willen — (so hat am Ende jedes Moment alle geschaffen, ein Beweis, daß die Affection hier erklären muß.) Allein e trägt auch eine Zukunftsbestimmtheit, die zwar keine divinatorische Gewißheit hier ist, sondern eine selbst gebildete, aber mit dem ewigen Resultate dennoch übereinstimmt. Da sie für das Ich zukünftig ist, so lautet sie nicht »ich habe den Plan ausgeführt, zu schreiben«, sondern »ich will, ich bin begriffen, es zu thun«. — Dasselbe gilt von d, c, b. In jedem der Momente sagt das Ich »ich bin bis hierher gegangen aus absoluter Autonomie des Willens« und zugleich »ich will meinen Plan, zu schreiben, weiter ausführen«. Zu der Freiheit des jedesmaligen Moments gehört freilich nur die Affection des »ich habe und ich will«, und der vorliegende Zustand. — In a fällt nun das »ich habe« weg; es bleibt blos das »i ch w i l l«; und ist so in a gesetzt; a steht vor der That des Schreibens. Es hat die Affection seines zukünftigen Seins sich selbst gebildet, und darum in zwei Reihen gespalten, die sich so ausdrücken lassen: »Entweder habe ich geschrieben oder nicht; welches von beiden auch der Fall sei; jedes ist meine ewige That. Da ich nicht weiß, welches eingetreten sei, mir aber das Resultat zukünftig liegt, so kann ich wählen. Zu welcher Seite der Alternative ich mich bekenne, diese ist auch im Ewigen ausgeführt«. Das Ich ist wirklich ewig als f — aber in a oder als a liegt ihm f zukünftig und es weiß nicht, welches gesetzt sei. Diese Alternative setzt die absolut freie Willkühr, d. i. die Affection in a »will ich den Brief schreiben oder nicht« — und die lediglich durch das Ich gesetzte Entscheidung »ich will«. —

Natürlich hängt es nicht von jenem Wahlakte ab, ob das Ich wirklich den Brief geschrieben habe oder nicht; — wäre dieß, so ginge damit nicht nur die Lehre von der absoluten Simultanität, sondern auch die Freiheit des Ichs selbst verloren. Denn der Zustand f wäre ein nothwendiges Resultat von a und hätte sich nicht selbst erzeugt. f, e, d, c, b und a, alle haben sich aber ewig simultan selbst gesetzt, — denn das ewige Ich ist nur als diese That. Aber in jedem Moment ist wieder die endliche Ichheit ganz, — darum sagt jedes Moment, was dem ewigen Ich allein zukommt: »ich habe die Reihe gesetzt«, — in jedem als endliche Ichheit durch die Momente zerrissen, d. h. durch ein »ich habe und ich will« von Etwas, das sich selbst gemacht hat,

afficirt. In f »ich habe aus freiem Willen die That vollbracht, in e »ich bin in der Ausführung begriffen«, in d + c + b desgleichen — in a also »ich will sie thun«; — weiter ist auch a nichts, als dieses »ich will«. Als Moment bestimmt oder gar bringt es nicht das, was es will, hervor, sondern es ist nur die Willensaffection oder die Hervorbringung der Willensbestimmtheit selbst.

Ein anderes Beispiel: Gesetzt das, was a hervorbringen will, sei nicht im Ewigen gethan; oder a sage: in f will ich dieses thun«; allein die erfüllteren Momente b + c + d + e + f stellen eine ganz andere Reihe dar. Betrachtet man die Reihe in Form der Genesis, so wird man, da wider Willen das Ich bestimmt wurde, sagen, irgend ein Verhältniß, irgend ein Unfall trat zwischen den Willen und die Ausführung und hemmte die Absicht. — Allein ein solches Eingreifen einer fremden Macht ist vom Standpunkt der Ewigkeit oder der absoluten Freiheit aus reiner Unsinn. Zeigen b + c + d + e + f eine andere Reihe, als der Wille setzte, so ist a von b — f in der Affection getrennt, so daß es nicht weiß, was b — f sind; die Momente b — f mögen sie auch durch irgend ein Ereigniß bestimmt erscheinen, sind dennoch ihre absolute Selbstthat.

So ist die Freiheit das absolute und höchste Bewußtsein, in welchem es seiner ganzen Ewigkeit sich simultan inne wird und es gehört die vollständige Erfassung jenes Grundgedankens dazu, sich ihrer im speculativen Anschauen zu bemächtigen. Ist diese vorhanden, dann wird auch vollkommen einleuchten, daß auf diesem Standpunkte von einer schlechthin absoluten Vermittelung von Willkühr und Nothwendigkeit die Rede sein kann. Hält man die Genesis fest, so sagt das Ich: »der Mensch denkt, Gott lenkt; nur eine einzige Reihe von Begebenheiten kann eintreten und es hängt gar nicht von dem Willen dieses Moments ab, sie zu bestimmen. — Allein ebensowohl kann es und muß es sagen: »ein jedes Moment der Reihe hat sich schlechthin ewig selbst erzeugt, und es giebt kein Anderes, welches die Momente bestimme; denn Gott ist nur als die simultane That der ewigen Ich und jedes Moment kein Product, in welchem das ewige Ich das zeitliche bestimme, sondern jedes Moment des zeitlichen Ich ist eben Selbstthat des Ewigen und somit seine eigne Aktion.

Durchaus richtig und speculativ ist hiernach das, was die Bestimmungen über die zwei Willen in Christo und die Gemeinschaft der Naturen enthalten (s. Weber p. 30—31, p. 202 ff. und besonders p. 172—178). Obwohl nämlich die Totalität die eine Person ist, so müssen doch an ihr die zwei Naturen und zwei Willen geschieden werden. Die göttliche ist natürlich nicht ohne die menschliche, denn sie ist wieder die ganze Person. Allein die menschliche kann sich von der göttlichen separiren und sich damit zugleich als ihre eigne That setzen. Das ewige Ich, die Hypostasis hat sich ewig als seine für sich seiende Bestimmtheit selbst erzeugt, allein da es sich als seine fürsichseiende Bestimmtheit erzeugt hat, so ist es in jedem fürsichseienden Momente gegenwärtig, jedoch weil dieses eben Moment ist als endliche Copula, als endliches Ich, folglich so, daß das Moment nicht allein sich selbst, sondern auch alles Folgende und Zukünftige als seine That ansehn muß. Denn in ihm spricht das ewige Ich, welches wirklich diese Totalität ist. Allein es spricht, weil es als endliche Copula in die Differenz der leereren und erfüllteren Momente zerlegt ist, »ich habe dieß gethan und ich werde jenes thun — und zwar frei, weil das ewige die Freiheit selbst ist«.

Das ewige Ich ist in jedem fürsichseienden Momente bei sich selbst, und jedes für sich seiende Moment damit das ewige Ich; aber ebensowohl ist kein Moment die Ewigkeit und die Ewigkeit nur als die Einheit ihrer selbst in der Form des fürsichseienden Momentenkreises. Je nachdem man aber die Totalität oder Person als solche (genus idiomaticum), oder die göttliche Natur (genus apotelesmaticum), oder die menschliche Natur (genus majestaticum) als Subjekt setzt, sind im ersten Fall der absolut erfüllten Totalität als solcher auch alle Prädikate der Zeitlichkeit mit Recht zuzuschreiben, weil sie ja diese ist, und zugleich alle Prädikate der Ewigkeit und Absolutheit. Im zweiten Fall lassen sich auch wieder dem ewigen Ich in seiner Form als rein resumirtem oder der göttlichen Natur die Prädikate der menschlichen Natur und die, welche der Totalität zu-

kommen, beilegen; und im dritten Fall selbst auch dem endlichen Ich, in seiner Momentisirung festgehalten, die Prädikate, die der göttlichen Natur und die, welche der Totalität zukommen, zuschreiben. —

Es scheint nun vielleicht aus alle dem Vorhergehenden die Härte hervorzugehn, als seien so nicht nur alle Mißgestaltungen Unebenheiten und Ungerechtigkeiten, die das endliche Ich theils in der Natur theils in der geistigen Sphäre anschaut, sondern auch alles Böse nothwendig gemacht, und jedes einzelne Treiben und Thun jedes schlechten Menschen gerechtfertigt, sofern es ja eben nur die ewige That desselben sei. — Sogleich leuchtet aber auch ein, daß solche Bedenklichkeiten nur auf den untergeordneten Standpunkten, deren Consequenz wir oben aufzeigten, entstehn können. Die schlechten Thaten des Ichs für nothwendig erklären, heißt ja, wie wir sahen, nichts anders, als sie nicht durchs Ich, sondern als durch ein Anderes gesetzt betrachten. Wir sagen dagegen nicht: »das Böse ist **nothwendig**‹, sondern nur »es ist **wirklich**‹. Und wer wollte das bestreiten, wer kann das Böse aus der Wirklichkeit herausleugnen‹?

Alles ist nicht nothwendig, sondern nur wirklich, und das Ich handelt nicht nothwendig, sondern absolut frei böse. — Damit ist freilich das Böse auch in der Ewigkeit, oder es ist ewig und somit im Ewigen gerechtfertigt. Wie Alles, so ist auch das Böse schlechthin ewig, weil wirklich; und weil es in der Wirklichkeit ist, ist es nicht durch ein Anderes hineingebracht, sondern ist ein integrirendes Moment der Wirklichkeit. Ewig ist in der Wirklichkeit eine Masse von Bösem, und, weil es ist, durch den absoluten Geist selbst hineingethan und mit seiner ewigen Existenz selbst gesetzt. Gott hat durch die That seiner Selbsthervorbringung die Totalität aller Momentenkreise gesetzt, worin auch einige sind, welche böse genannt werden und auch ewig böse genannt werden können; — aber auch nur der Name ist es, der vielleicht Anstoß erregt; denn in der That existirt in der Ewigkeit das Böse gar nicht als solches. Als solches gehört es nur dem endlichen Bewußtsein an; insofern es aber in der Ewigkeit steht, ist es gerechtfertigt und ausgeglichen, und so wie das Häßliche und alles Disharmo-

nische in der Harmonie der ewigen Totalität nicht mehr als solches existirt, sondern dieß nur für das endliche, die Totalität in ihrer Zerrissenheit und ihrem Bruche anschauende Ich ist, und wie die Totalität gar nicht mehr dieß ist, theils schön theils häßlich und disharmonisch zu sein, sondern mehr ist, als beides, nämlich die ewige Panharmonie, worin alles in sich schlechthin vollendet ist, — so ist auch die Totalität mehr als gut und böse, sie ist der simultane panharmonische Kosmos, worin das ewige Bewußtsein kein gut und böse mehr unterscheidet, sondern beides in der absoluten Totalität begriffen hat. — In diesem Sinn ist auch das Böse im Ewigen aufgehoben und gerechtfertigt. Und nur die schiefste Reflexion könnte nun gleiches auf das endliche Bewußtsein übertragen und behaupten, auch in der Endlichkeit müsse nun alles Böse als gerechtfertigt betrachtet werden, weil es freie That des absoluten Geistes sei. Im Gegentheil. Gerade für die Bruchseite des Ichs existirt das Böse recht in seiner vollen Bedeutung, Abfall von der Idee zu sein. Zum Beispiel: ein Ich begeht einen Mord, Meineid. Dieser ist freilich wie jedes Moment im Momentenkreise dieses Ichs vom ewigen Ich gesetzt und somit absolut freie That. Das endliche Ich muß dieselbe aber als böse anerkennen und die gerechte Bestrafung der That, als die Aufhebung und Rechtfertigung derselben im Endlichen, gleichfalls als absolut freie That der andern Ich, die nun als strafendes Gericht auftreten, anerkennen. Es muß sich consequent sagen: »wie dieser Mord, dieser Meineid meine freie Urthat ist, so ist es nicht minder der andern Ich und meine freie That, daß ich die Strafe dafür erleide. Und diese muß es tragen; zugleich aber kann es sich nie des endlichen Bewußtseins, böse zu sein, oder schlecht gehandelt zu haben, überheben, und hat stets das Gewissen als strafende Richterin zu fürchten und alle Qualen des Abfalls von der Idee zu leiden, so lange es in diesem Abfall ungerechtfertigt *) beharrt. —

So ist beides richtig und festzuhalten. Das Böse ist nur für das endliche Bewußtsein, und Empedocles hat gewisser-

*) Siehe unten pag. 141 ff.

maßen recht, wenn er sagt: »Gott wisse nichts vom Bösen«.*) Denn da Gott nur sich selbst weiß oder indem das Ewige alle Zeitlichkeit als seine Erscheinung begriffen hat, existirt für es kein Böses als solches. Auf der andern Seite läßt sich zugleich sagen, das Böse ist ewig, weil es integrirendes Moment der ewigen Wirklichkeit ist. Es ist also hier dasselbe Verhältniß wie bei der Gemeinschaft der Naturen. Wie der göttlichen Natur, als der Resumption ihrer selbst und der menschlichen, und der ganzen Person auch die Prädikate der menschlichen Natur beigelegt werden können, so läßt sich auch sagen »das Böse ist auch ewig« und »es giebt gute und böse Engel und ewig Verdammte«; wo denn, wenn gesagt wird »es giebt gute und böse Engel«, die Prädikate der menschlichen Natur »gut und böse« der göttlichen Natur zugleich zugeschrieben werden, und wenn gesagt wird »es giebt ewig Verdammte« ein Prädikat der göttlichen Natur »ewig« der menschlichen Natur beigelegt wird. Die Ausdrücke sind gerechtfertigt; die Sache bleibt dieselbe.

Die Lehre von den **Engeln** und der **ewigen Verdammniß** erhält auf diese Weise aufgefaßt, ihr rechtes Licht. Betrachten wir dieß schließlich noch etwas näher.

Obgleich die Lehre von den **Engeln** mehr dem **judaistischen** als **christlichen** Standpunkt angehört, so enthält sie doch diese tiefen Momente. Die **Engel** sind von Gott gesetzte also ewige Geister, denen sowohl alle Attribute des ewigen Ichs als solchen, in seiner Separabilität von der Zeitlichkeit, zugeschrieben werden können, besonders absolute Freiheit und absolutes Wissen, als auch, nach der Gemeinschaft der Naturen die Prädikate, die nur dem zeitlichen Ich als solchem zukommen. Sie werden demnach eingetheilt in das Reich der **guten** und **bösen Engel**, erstere die, welche in dem ihnen **wesentlichen**

*) Siehe **Aristoteles** Metaph. III, 4: το γαρ νεικος οὐκ ἐχει· ἡ δε γνωσις του ὁμοιου τῳ ὁμοιῳ. Sehr mit Unrecht tadelt daher **Aristoteles**, de anima I, 5, 9, den **Empedocles** wegen dieser Einsicht, wenn er sagt: συμβαινει δε Ἐμπεδοκλει γε και ἀφρονεστατον εἰναι τον θεον· μονος γαρ των στοιχειων ἑν οὐ γνωριει το νεικος.



absoluten Wissen und ihrer wesentlichen Reinheit (der sapientia et sanctitate concreata) beharrten, die andern, welche sich aus absolut freiem Willen der Idee entfremdeten und durch ihren Abfall jener Vorzüge verlustig gingen. Erstere werden auch beziehungsweise Engel, letztere Teufel genannt. Beiden Arten werden nun verschiedene Geschäfte zugeschrieben, und zwar nach allen Geisteskategorien der Wirklichkeit. Sie treten wirkend auf in Kirche, Staat, Wissenschaft und dem bürgerlichen Leben bis ins Familienleben und das Leben der Einzelnen herab.*) Der Hauptfehler ist nun hier derselbe, der den Platonischen Ideen anhaftet, (vrgl. p. 111 f.) nämlich daß sie nicht ins Unendliche specialisirt sind, sondern ihre Zahl als endlich bestimmte angenommen wird, kurz, daß ihnen das Moment der Unendlichkeit fehlt, welches aus ihrem Begriffe folgt. Denn da Gott als absolutes unendliches Wissen sich selbst als sein Anderes unendlich weiß, so ist damit die reale unendliche Selbstmultiplication Gottes ausgesprochen und ein unendliches Reich absoluter ewiger Geister gesetzt.**) Diese werden hier Engel genannt. Also: so viel ewige Geister, wie endliche oder so viel Engel wie Menschen und umgekehrt. Ihre Zahl ist unendlich, weil ewig. Die ewigen Geister erscheinen aber in der Endlichkeit theils als gute theils als böse in allen Sphären des endlichen Lebens, Kirche, Staat, bürgerlichem und häuslichem Leben 2c. So existiren die Engel = ewigen Geister in der Endlichkeit oder als endliche Geister theils als böse theils als gute, wie dieser Gedanke bestimmter auch in der tiefen Vorstellung ausgesprochen ist: Lucifer, (hier Kategorie für die bestimmten ewigen Geister überhaupt) der Träger ewigen Lichtes, dieser ewig reine und lautere absolut freie und allwissende Geist fällt ab und wird böse; d. h. die einen ewigen Geister sind als endliche bös, Teufel, während die andern als endliche gut sind. — Dieß ist alles ganz richtig, auch die Formeln, wenn sie unter dem Gesichtspunkt der Gemeinschaft der Naturen betrachtet werden. Insofern in der absoluten Wirklichkeit die einen Ich als gute, die andern als

---

*) Über das Historische der Lehre findet sich Näheres in: Hutterus redivivus, locus X.

**) Vergl. Weber p. 17—31.

böse stehen und mit der ewigen Existenz Gottes so gesetzt sind, läßt sich auch sagen: »die einen Engel oder die einen ewigen Ich sind gute, die andern böse oder Teufel«; wo denn wieder die Prädikate der menschlichen Natur »gut und bös« der göttlichen, dem ewigen Ich, den Engeln beigelegt werden. Denn, wie wir sahen, kann in der Ewigkeit von gut und bös eigentlich nicht die Rede sein. Da aber jedes Ich nicht ein Dualismus von ewigem und zeitlichem Ich ist, sondern beide ein und dasselbe Ich sind, das nur von der Seite seiner Separabilität unter den verschiedenen Momenten aufgefaßt wird, so lassen sich immer auch dem Ich, von welcher Seite es auch aufgefaßt wird, die Prädicate beilegen, die den andern Seiten allein oder dem ganzen Ich, der Person zukommen (vrgl. p. 128). Dasselbe gilt für die Lehre von den ewig Verdammten. Einige Ich sind ewig verdammt, andere nicht. Natürlich. Das Böse ist an sich selbst ein Verdammtes, und da es, obwohl es als solches nur für das endliche Bewußtsein existirt, vermöge der Gemeinschaft der Naturen auch das Prädikat »ewig« erhalten kann, weil es, wenn auch nicht als solches, doch absolut in der ewigen Wirklichkeit ewig gesetzt ist, so kann es eben auch ein ewig Verdammtes genannt werden. Da nun einige ewigen Ich, weil sie als endliche böse sind, das Böse aber ein Verdammtes ist, so als Verdammte existiren, die Zeitlichkeit dieser Ich aber nichts anderes ist, als ihre erschienene Ewigkeit, so läßt sich wieder dieses Prädikat der menschlichen Natur »Verdammniß und verdammt« der göttlichen Natur, dem ewigen Ich als solchem zuschreiben, und es läßt sich sagen: die Bösen sind Verdammte, sie sind aber auch ewig, also sind sie ewig Verdammte*).

Über die grobsinnlichen Fantasievorstellungen einer ewigen Verdammniß nach dem Tode, also einer sogenannten Verdammniß, die mit einem »Nach« anfängt, ist begreiflicher Weise kein

*) Über den Begriff der endlichen Verdammniß, die auch auf die Heiden jeder Zeit geht, weil sie noch unter dem Gesetz stehen und des christlichen Erlösungsbewußtseins nicht theilhaftig sind, vrgl. Weber p. 1—10.

Wort zu verlieren (s. unten). Das Böse als solches in seiner Verdammniß ist nur für das endliche Bewußtsein; in und mit ihm entsteht es, mit ihm fällt es. In der absoluten Freiheit der ewigen Totalität ist mit der Endlichkeit auch das Böse erlöst, gerechtfertigt und absolut begriffen.

B. Die absolute Unsterblichkeit des endlichen Ichs.

In der vorhergehenden Lehre ist, wie bemerkt, auch die Lehre von der Unsterblichkeit und den letzten Dingen vollendet, und diese Lehre, wie jene, mit dem Begriff des ewigen Ichs gegeben. Allein zur Verdeutlichung des Standpunkts entwickeln wir noch kurz die Lehre im Folgenden.

Die Sterblichkeit oder die Vernichtung des Individuums kann in der That nur der schlechteste und niedrigste speculative Standpunkt behaupten, und es giebt keine unvernünftigere und unsinnigere Vorstellung als diese.

Hier giebt es nun wieder zwei entgegengesetzte Thesen, die an sich beide gleich falsch sind, aber die absolute Theorie zur nächsten Folge haben.

Thesis 1:

»Es giebt nach dem Tode des Individuums noch eine individuelle Fortdauer desselben, denn des Individuums Substanz kann nicht vergehn. Nun ist aber des Individuums Substanz nicht ein allgemeines X, die Idee u. s. w., sondern des Individuums Substanz ist eben seine Individualität. Folglich dauert das Individuum nach dem Tode fort.«

Thesis 2:

»Das Individuum dauert nicht nach dem Tode fort, sondern es vergeht. Es kommt aus dem Grunde, ist eine Modification der allgemeinen Idee, und geht auch wieder zum Grunde,

zum Nichts (d. h. hier zum Gott des monistischen Nihilianismus) zurück.

Es leuchtet ein, wie beide Thesen, weil sie das allgemeine Werden zur gemeinschaftlichen Basis haben, gleich falsch sind.

Denn sogleich, was die erste betrifft, entsteht die Frage: „Gab es eine Zeit, wo dieß Individuum nicht war, — ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν? — Nehmen wir das Erstere; das Individuum sei entstanden. Der Thesis nach soll es ewig oder vielmehr ävitern sein, d. h. in alle Unendlichkeit hinein fortdauern oder in einem endlichen Werden, Entstehen und Vergehen der einzelnen Zustände, welchen allen es selbst als fester Kern zu Grunde liege, begriffen sein. Denn befände es sich nicht in einem unendlichen Selbstverwandeln, so müßte natürlich in einem Punkte die zeitliche Selbstverwandlung abgebrochen werden; — und würde durch diesen Abbruch das Ich nicht selbst vernichtet, sondern sollte es erst nach diesem Abbruch ewig werden, so wäre eine Ewigkeit entstanden, welches absurd ist, da es im Begriff der Ewigkeit liegt, absolut durch sich selbst, d. h. eben ewig zu sein. Würde es aber nach jenem Abbruch nicht mehr existiren, so wäre es eben vergangen. Also wenn ein entstandenes Ich unsterblich sein soll, so muß es von dem Punkte seiner Geburt an ävitern sein.

Allein eine unendliche Reihe, welche an einem Punkte begonnen haben soll, ist grade so absurd, wie eine unendliche Reihe, die an einem Punkte abgebrochen werden soll. (Vrgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, 3. Aufl. p. 454.) Mithin kann ein entstandenes Ich nicht ävitern sein, oder es muß vergehn.

Was entsteht muß auch zu Grunde gehn. —

Hiermit kommen wir als Resultat auf die andere Thesis. „Alle Ich entstehn, dauern eine Weile, und gehn dann zu Grunde. Aber, fragt es sich, was sind denn die Ich? Sind sie noch etwas außer ihren Zuständen, Monaden, die hinter ihren Zuständen sind und diese an sich vorübergehn lassen, oder sind sie die Zustände selbst? — Offenbar Letzteres. Denn wären es Monaden, so müßten sie unentstanden — aber in einer unendlichen Verwandlung ihrer selbst begriffen sein, so daß an jedem Punkte wieder eine Ewigkeit abgelaufen wäre; welches abermals

absurd ist. Also sie sind nicht noch etwas außer ihren Zuständen, sondern die Zustände selbst.

Allein das Ich ist ja die causa sui; es ist die Substanz, die zur Reflexion in sich gelangt ist. Mithin wird es durch nichts außer ihm begründet.

Nun ist aber das Ich nichts außer seinen Momenten; folglich ist jeder Zustand die causa sui. Und da eine causa sui schlechthin unentstanden ist, so sind alle Momente insgesammt ewig und unentstanden.

Was entsteht, muß auch zu Grunde gehn! Damit nun aber nichts zu Grunde gehe, ist die Totalität so weise gewesen, nichts entstehn zu lassen. Es entsteht nichts und darum geht auch nichts zu Grunde.*) Jedes Moment des Ichs ist causa sui und absolut unabhängig von einem andern. Wo nicht, so müßte das erste Moment das bestimmende sein, und die übrigen von ihm abhängen; aber das erste ist das rohste Moment und bestimmt am wenigsten. — Oder das Ich müßte stoßweise fortrücken. — Aber das sind lauter Absurditäten, welche gegen das Princip, daß das Ich nur in seinen Zuständen wirklich sei, und daß diese Zustände simultan die causa sui seien, gröblichst verstoßen. Eine causa sui, welche entstehen soll, ist ein Unding. Sind also die Zustände ihre eigne That, so sind sie simultan und ewig und es entsteht wieder das absolute Resultat:

> Alle Zustände aller Ich sind simultan gesetzt, gehn darum in der einen ewigen Existenz des absoluten Geistes zusammen, der sich ebenso ewig als die unendliche Separabilität der ewigen Ich gesetzt hat. —

Das ist die absolute Unsterblichkeit oder die Ewigkeit des Individuums. Man sieht wieder, daß die Frage nach der Unsterblichkeit in den zwei Gliedern: dauert das Ich nach dem Tode fort, oder vergeht es als Individuum, gar nicht erschöpft — und beides gleich falsch ist. **)

---

*) Vrgl. Weber p. 233 ff.

**) Überhaupt, wenn Hegel von Freiheit und Unsterblichkeit redet, so ist dieß gewiß nur ein Scherz. Denn man sieht gar leicht, was es mit dieser Unsterblichkeit für eine Bewandtniß hat.

Ein Beispiel mag auch hier die Sache der Einsicht näher bringen. Man sagt: wenn Unsterblichkeit sein soll, so müssen die Individuen, die vor Jahrhunderten gelebt haben, jetzt noch existiren. — Versteht man unter »jetzt« die absolut ewige Gegenwart der Totalität, worin alle Momente im »Jetzt« auf einmal gesetzt sind, so ist die Behauptung ganz richtig. Soll es aber heißen: »in unserm Jetzt«, in dem bestimmten endlichen Zeitpunkt, worin wir leben, leben die, welche Jahrhunderte vor uns gelebt haben, so ist dieß falsch und beruht auf einer Verwechslung der Kategorien. Sie leben in ihrem »Jetzt«, wie wir in unserm, und wie wir nicht in ihrem »Jetzt« leben, so sie nicht in dem unsrigen. Wird aber das Jetzt absolut gefaßt und der Ewigkeit gleich gesetzt, so leben sie im Jetzt, so wie wir. Dieses ist das speculative Jetzt, welches das wahre ist; und somit ist allerdings die speculative Antwort auf jene Frage: »leben z. B. die Individuen des Alterthums und Mittelalters noch jetzt«? bejahend. Alle Völker, alle Individuen, die vergangen scheinen, leben jetzt und zwar in den Thaten, die sie jetzt thun; ihr Jetzt ist ihre Zeit«.

Aber hier könnte der gemeine Verstand wieder entgegnen: Wenn diese Völker des Alterthums und Mittelalters z. B. die Griechen, Römer, Germanen noch existiren sollen, so müssen sie doch offenbar nicht in diesem Griechenland und Italien, sondern irgend wo anders existiren, denn jetzt sehen wir in diesen Ländern ganz andere Völker, nicht mehr jene alten Griechen und Römer, und nur noch die Trümmer einer vergangenen Welt. Auch diese Einwendung geht aus einer rohen ganz unspeculativen Raumvorstellung hervor. In dem heutigen Griechenland und Italien leben sie freilich nicht; das Griechenland und Italien, welches sich uns darbietet, ist ein ganz anderes, als jenes, wo sie lebten. Jenes ihr Griechenland und Italien, der Raum, in dem sie lebten, ist die von ihrem Geiste entäußerte ewige Realität, und gehört zu ihrer individuellen Existenz; das heutige Griechenland und Italien ist das von uns gesetzte. Mit ihrem Geist ist ihre Realität im Raum gegeben,*) und könnten wir ihre Raumrealität, den Boden betreten, auf dem sie lebten, so wären wir

*) Vrgl. Weber p. 210 ff.

damit in ihre Zeit und mitten unter sie getreten, was nicht möglich ist. Vielmehr, wie in der That absolut Alles ewig gegenwärtig ist, und die Momente der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nur Affectionen des endlichen Geistes sind, so stehen jene Völker, welche jetzt und ewig existiren, uns in der Affection der Erinnerung an Vergangenes, wie wir ihnen in der Form der Zukunftsbestimmtheit. Ebenso sind alle Monumente jener Völker, die wir auffinden, andere in ihrer, andere in unserer Anschauungssphäre. In der Anschauungssphäre jener existirten sie als Erzeugnisse ihres Geistes, in der unsrigen haben sie zugleich das Moment des Aufgehobenseins ihres »Jetzt« in dem unsrigen an sich. Wie sie aber in allen Anschauungssphären simultan existiren, sind sie als die göttliche Objektivität selbst.*) An eine Dauer bei dem Wechsel zu denken, ist also eine ganz irrige Vorstellung. Denn indem man sich das Ich und seine Zustände als eine Totalität X + Y denkt, wo X unverändert beharren soll, während Y nie in seiner Totalität gesetzt ist, sondern immer nur ein Stückchen davon, wo X sein irdisches Leben — einen Theil von Y — gleichgültig soll ablegen und eine andere Reihe von Zuständen beginnen können, — bedenkt man nicht, daß, unter dieser Voraussetzung, die Summe des Ichs und seines jeweiligen Zustands immer geändert wird — X + a, X + b, X + c, X + d, u. s. w. — daß aber die a, b, c, d u. s. w. dem X nicht gleichgültig sind, sondern es nothwendig modificiren, so daß in jedem Moment das alte Ich todt ist und ein neues entsteht, ja daß, — eben weil kein Zustand nur für ein Moment derselbe bleiben kann, weil es nur diese Verwandlung ist, folglich gar nicht besteht, — das Ich also ebenfalls in den Strom hineingerissen wird und für kein Moment besteht, d. h. immer todt ist. Es hilft da nichts zu sagen, das Ich müsse nicht blos von Seiten seines Nichtseins, sondern auch von Seiten seiner Positivität angesehn werden. Das Ich als Individuum kommt im Taumel des Werdens nie zu sich und zur Besinnung, wie denn überhaupt das Werden auf der Idee, daß das Nicht = Etwas sei, oder daß es gar kein Etwas, keine Individuen also auch keine Ich gebe, beruht.

---

*) Vrgl. unten.

Das Phänomen der Dauer und des Wechsels im Ich ist die e Bürgschaft seiner Ewigkeit, weil es nicht durch die Vertirung des Wechsels und der Dauer, sondern ganz allein m Standpunkt der Ewigkeit vollständig und schlechtbsolut bewiesen, erklärt und entwickelt werden kann. alle Zustände (oder das endliche Ich in allen seinen Moa), simultan zu sich und für sich gekommen sind, so daß nze Reihe auf einmal und ewig da ist, versichert jedes nt seine Gegenwart und schließt dabei die ganze andere von sich ab. Damit hat jedes Moment die doppelte Af-, einmal das »Ich bin, ich existire, dauere« — das Mal das »Ich verwandele mich«, weil das Ich in seiner Momente ganz präsent ist, und eine vergangene und tige Reihe als seine That ansieht. Das »Ich verwandele kommt also von der simultan übergeleitet habenden endliopula — das »Ich dauere« von der ewigen Existenz eines Moments.

Das Gesagte reicht hin, den Standpunkt der absoluten Unsterblichkeitslehre anzudeuten. Auch hier hat die christliche Kirchenlehre die speculativsten Elemente, und es finden sich daselbst die tiefsten Aussprüche, welche, richtig aufgefaßt, alle Fragen, welche sich dem Gemüthe oder dem unspeculativen Bewußtsein noch etwa darbieten, aufs befriedigendste lösen und zugleich die Lehre noch näher bestimmen und verdeutlichen können. Nehmen wir zunächst die Frage:

»Ist ein Kind unsterblich, der Sünder, der rohste Naturmensch«? Was den ersten Punkt betrifft, so hat ihn Christus durch den tiefsten Gedanken, der je über Unsterblichkeit ausgesprochen wurde, erklärt, wenn er (Matth. 19, 14) sagt: »Lasset die Kindlein zu mir kommen, denn solcher ist das Himmelreich«; und besonders: (Matth. 18, 10.) Verachtet keins dieser Kleinen, denn ich sage Euch, ihre Engel im Himmel sehen allezeit das Angesicht meines Vaters im Himmel«; Aussprüche, welche vernünftig erklärt, nichts anders sagen wollen, als dieß: Auch die Kinder sind in der Ewigkeit gedacht und immer vollendet und haben, wie jeder Mensch, im Ewigen gleichen Werth. Jedes

Ich, und bestehe auch sein Leben aus der kleinsten Reihe geistigen Daseins, existirt als ewiges und schaut als solches das Angesicht Gottes, d. h. ist als ewiges Ich die ewig sich wissende Totaliät selbst. Sind doch auch die Kinder Engel oder ewige Geister, die ewig und zugleich in den Bruch eingegangen, zeitlich existiren, und, wenn sie sterben, die kleine Reihe ihrer Urthaten, die sie mit ewiger Freiheit sich setzten, zurückbefassen und ewig als absolute Geister sind. Im Ewigen ist Alles absolut und darin kein Unterschied, wie er sich im Bewußtsein des sich als Stufe wissenden endlichen Ichs findet. Gleich vollendet steht darin das Kind, welches kaum oder vielleicht noch nicht einmal das Licht erblickt hat, wie der Greis, der rohste Naturmensch wie der Gebildetste, der Sünder wie der Tugendhafte. Denn in der Panharmonie des Ewigen sind sie alle mit ewiger Freiheit absolut gesetzt, und was der Mensch als zerrissen und zerfahren anschaut, schaut der absolute Geist in voller Einheit. Im Ewigen ist kein schlechtunendliches Fortschreiten vom zeitlich Niederen zum Höheren, vom roheren Standpunkt zum ausgebildeteren, sondern Alles und Alle stehen mit ihrer urfreien That im Ewigen vollendet da. Wenn das Ich stirbt, wenn es seine letzte Negation negirt, ist es seiner selbst inne geworden; und der schlechten Zeitlichkeit entrückt, existirt es ewig als absoluter Selbstbegriff seiner Thatenreihe und zugleich als Alles begreifende und ewig sich wissende Totalität. —

Aber, — könnte hier wieder die Schwäche des Gemüths und Denkens einwenden, — wenn das Ich nach überwundener Zeitlichkeit die Totalität und sich als sein Thun nun ewig weiß und schaut, liegt darin nicht eine große Härte, die Totalität seiner Bestimmtheit immer als seine besondere ewige That zu wissen? Manches ewigen Ichs zeitliches Leben ist unwesentlich, unbedeutend, gering, jämmerlich, ja ekelhaft, schlecht und sündig; der Sünder z. B., der in Ausübung der furchtbarsten Verbrechen steht, vielleicht seinen Vater ermordet, wird in der Ewigkeit nun immer diesen Mord als seine That wissen oder schauen, was einerlei ist, da ewiges Wissen die absolute Einheit der in der Zeitlichkeit auseinander fallenden Momente des Anschauens, Vorstellens und Denkens ist. — Allerdings weiß er sich ewig als dieses vollbringend, oder nach dem Früheren ist vielmehr zu

sagen, nur dadurch, daß er als ewiger Geist dieses schaut, vollbringt er es als endlicher, tritt diese That in der Zeitlichkeit hervor. Aber nur das im endlichen Denken befangene Ich kann dieß hart finden, indem es aus den endlichen Kategorien des Guten und Bösen, Häßlichen und Schönen oder gar des Angenehmen und Unangenehmen urtheilt und damit auch die Ewigkeit belästigt, welche immer dieselbe Totalität für den Geist darbietet, und worin alle jene endlichen Gegensätze absolut aufgehoben sind. Wir sahen ja oben, daß die Totalität mehr als gut und bös, schön und häßlich, nämlich die absolute Einheit und Harmonie aller Gegensätze ist, daß sie mehr ist, weil sie eben ein Absolutes, nichts Einseitiges ist. Allein schon das philosophische Denken als die Einheit des Anschauens und Vorstellens ist über diese Dinge hinaus; es hält die böse That oder das Böse als solches auf gleiche Weise für den Gegenstand der Philosophie, wie das Gute. Die schlechte Entwickelungsstufe wie die gute im Ganzen und Einzelnen ist da ausgelöscht. So wie nun das philosophische Denken nicht erbittert ist, wenn es auch das Böse in der nothwendigen Construction der Zeitlichkeit findet, ebensowenig das absolute Thun des Geistes. Schon der Christ ist ja erlöst durch den Glauben, wenn er in Christo seine Sünden vergeben weiß, d. h. der Mensch weiß, daß er von der Ewigkeit aus erlöst ist und schaut diese Erlösung als eine kommende. Er weiß, daß sein zeitliches Thun die Erscheinung und die ewige That seiner selbst ist, und dieses Wissen erlöst ihn; kein Thun, kein opus operatum, nur das Ideale, der Glaube und das Wissen. Sündigt der Mensch, so wird er damit und dafür von der Festigkeit dieser Überzeugung abgeworfen. Jede Sünde modificirt auch sein Wissen. Der Sünder, welcher durch seine Sünde den Glauben an die Erlösung durch Christus wieder verliert und so unter das Gesetz zurückfällt, glaubt ebendeßhalb doch zuletzt, es könne auch anders sein, Gott könne auch als gerechter Richter diese That dereinst bestrafen.*) Und dieser Glaube, wenn auch nur ein Trugbild, ist doch der nothwendige Negationspunkt, der die sündige Lebensäußerung immer wieder zur Erlösung vom Gesetz, zum ewigen Wissen der That Christi hintreibt. In dem Augenblicke

*) Vrgl. p. 132, wo hierauf verwiesen wird.

der Versöhnung, wo der denkende Geist seinen Frieden schließt, wo er in urkräftiger Bewegung zum Absoluten hindringt, und es im Wissen und Entschluß aufnimmt, da wird jene Furcht und jenes Zittern vor jenem ewigen Wissen verschwinden. Wer aber nicht auf philosophischem Standpunkt steht, kann die Unendlichkeit dieser Anschauung nicht fassen, und in ihm wird nie die Versuchung eintreten, aus ihr und auf sie sich verlassend, sich dem Schlechten zu ergeben. Er kann nur sündigen, wenn er die Anschauung nicht hat. Wo sie Wurzeln schlägt, entsteht nothwendig ein Streben nach Versöhnung mit dem Absoluten und durch dasselbe ein Streben des Besserwerdens und der Tugend. Ein Schwachkopf läßt sich auch nicht von einem Philosophen, wie dieß indeß auch schwerlich geschehn möchte, zur Entschuldigung bringen, daß er mit Nothwendigkeit gesündigt habe. Die formale Seite kann er wohl hören, aber nicht begreifen. Wer die Anschauung begriffen hat, muß sein Leben als solches aufgeben und ist erlöst. Und so ist auch im Ewigen das endliche Bewußtsein und Gefühl des Schönen und Häßlichen, des Guten und Bösen, des Angenehmen und Unangenehmen ꝛc. aufgehoben und im absoluten Wissen der urfreien panharmonischen Totalität, im Genuß der höchsten Seligkeit erlöst. Denn das Ewige ist Allwissenheit, Alliebe und Seligkeit. —

Eine weitere Frage könnte nun die sein: »worin besteht diese Seligkeit, die uns hienieden versagt ist, in deren Genuß wir erst nach dem Tode gelangen? Gelangen wir zum unmittelbaren Anschauen Gottes und werden wir uns wiedersehn«? — Gewiß. Jetzt sehn wir zwar durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort, dann aber von Angesicht zu Angesicht; jetzt erkennen wir es stückweise, dann aber werden wir es erkennen, gleich wie wir erkannt sind. (1 Cor. 13, 12.) Wir sind nun Gottes Kinder, und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Wir wissen aber, wenn es erscheinen wird, daß wir ihm gleich sein werden, denn wir werden ihn sehen, wie er ist. (1 Joh. 3, 2.)

Darin liegt die tiefste Idee ausgesprochen. Das endliche Ich sagt: »Jetzt bin ich noch im Leben des Widerspruchs, der

Noth und Trübsal, in dem es dunkel ist vor meinen Augen; in der Sphäre der Natur und des Geistes sehe ich Zerrissenheit und Zerfahrenheit und kann sie nicht zusammenbringen zur Harmonie; und erhebe ich mich auch zur höchsten Form irdischen Wissens und Schauens, so gelingt es mir doch nicht, das Zerrbild zu einer vollharmonischen Figur zu concentriren; ich sehe doch immer nur im Spiegel in einem dunkeln Wort, und erkenne es nur stückweise«. — Aber zur ewigen Seligkeit, zur Auferstehung gelangt, werde ich Gott schauen, ich werde ihm gleich sein, denn ich werde ihn sehen, wie er ist. Da er das Allwissen ist, so werde auch ich, wenn ich ihn schaue und erkenne, dasselbe sein. Denn auch ich werde dann Allwissen oder ewig allwissende Totalität sein. »Das ist schlechthin richtig. — Das Ich freilich, welches sagt: »jetzt befinde ich mich in der Endlichkeit«, kann freilich nie zur absoluten Seligkeit gelangen, da es nichts ist, als dieses Aussprechen »jetzt befinde ich mich in dieser Endlichkeit«. Allein das ganze Ich, wie es simultan seine Zustände gesetzt und ideell gesetzt hat, ist die ewige Seligkeit selbst. So kann es wohl sagen: »jetzt bin ich endliches Ich, aber als ewiges Ich besitze ich Alles; und wie ich als solches Alles weiß und schaue, so auch meine Geliebten. — Nur muß die Zeitvorstellung wegbleiben und die Ewigkeit nicht zu einer Zeitlichkeit gemacht werden. Daher ist nicht zu sagen: »das Ich gelangt zum unmittelbaren Schauen, zum Wiedersehen erst nach dem Tode, weil es ja, wie wir schon früher oft sahen, gar kein reelles »Nach« giebt, sondern als ewiges Ich, als ewige Individualität ist es das absolute Schauen und das absolute Vereintsein mit seinen Geliebten, ja, wie es aus dem Vorhergehenden hervorgeht, auch mit den Ungeliebten, weil mit allen Ich, und zwar in der innigsten Vereinigung, die im simultanen Besitze aller ewigen also auch aller endlichen Ich besteht. Denn das ewige Ich ist Alles und das All ist unendliche Male es selbst wieder und in jedem Male wieder das All Aller. — Hierin liegt die höchste Befriedigung für das endliche Ich, denn es erhält unendlich mehr, als es vielleicht hofft. Denn mit seiner letzten Negation wird ihm Alles zu Theil und es bleibt nicht nur im Vollbesitze seines endlichen Lebens in allen seinen Beziehungen als seiner bestimmten Urthat und so auch vereint mit seinen Geliebten,

sondern es kommt auch zu einem absoluten Vereintsein mit Gott und ist so allwissende Totalität. Wenn es daher sagt, mein jetziger Zustand ist nicht der meiner Unsterblichkeit, — jetzt bin ich von meinen Lieben getrennt, aber ich werde dereinst zu ihnen gelangen, so ist dieß ganz richtig, wenn das Werden nicht verabsolutirt wird. Der im Jetzt fixirte Zustand des endlichen Ichs oder das Ich als dieser Zustand ist absolut vom entfernten Ich geschieden, dieser Zustand wird nicht zum Wiedersehn gelangen und von ihm kann, wie wir noch eben sahen p. 145, das Ich gar nicht verlangen, daß er als solcher zum absoluten Wiedersehn gelange, sondern das ganze Ich, wie es seine Zustände zumal ideell gesetzt hat, ist der Zustand der Unsterblichkeit oder der unsterbliche ewige Totalzustand, und dieser ist jene absolute Vereinigung, jenes absolute Wiedersehn, wo das endliche Ich Alles wieder sieht; denn das endliche Ich oder das sich als Stufe wissende Ich, welches nur das Bewußtsein seines jedesmaligen Zustandes ist, hat als solches nicht das simultane Bewußtsein seines Totalzustandes. Dieses hat es als endliches, wenn man so sagen will, verloren, und erst mit der Negation dieses endlichen Stufenbewußtseins gelangt es wieder zu diesem Totalbewußtsein oder sieht Alles wieder, was ihm als endlichen Bewußtsein verloren scheint und was es als ewiges Ich, als Totalbewußtsein seiner Zustände, ewig sieht. Und weil es als wissende Totalität nicht blos seine bestimmte Thatenreihe und seine Geliebten, sondern Alles ewig schaut, und also auch, wie es dem endlichen Ich vorkommt, schon vorher geschaut hat, so sieht es auch Alles wieder. —

Nun möchte endlich noch eine Bedenklichkeit entstehen rücksichtlich des Todes; und das endliche Bewußtsein möchte etwa noch Folgendes einwenden: Da wir in diesem irdischen Leben die genannten Güter nicht erreichen, sondern erst nach dem Tode, da aber der Körper des Menschen verweslich ist und wieder zu Staub wird, so entsteht die Frage nach dem Übergang aus diesem Leben in das Absolute. Hier kommen denn also die Lehren vom Tode, von der ewigen Verdammniß, der Auferstehung, Verklärung und Wiederherstellung aller Dinge oder der endlichen Wiederherstellung und Er-

lösung aller Abgefallenen, Vertilgung dieser Welt und dem ewigen Bestehenlassen des endlichen Daseins und endlich die Behauptung eines künftigen Weltgerichts in Betracht.

Alle diese theilweise sich absolut widersprechenden Lehren sind zwar durch die Idee des ewigen Ichs vollkommen vermittelt und erklärt, und nach dem bisher entwickelten wäre darüber nichts mehr zu erwähnen nöthig. Allein um Mißverständnisse zu verhüten, fügen wir zum Schluß noch das Folgende hinzu. —

Realiter giebt es keinen Tod, existirt nichts Todtes, und wohl hat Christus dem Tode die Macht genommen und Leben und unvergängliches Wesen ans Licht gebracht, schon durch den einen Ausspruch: »Gott ist kein Gott der Todten, sondern der Lebendigen«; welcher sagen will, daß für Gott und vor Gott Alles nur lebt, und damit simultan lebt. Gäbe es ein Werden, so wäre Gott immer ein Gott der Todten, denn es würden vor seinem Angesicht die Zustände, folglich die Ich selbst hinsterben. Denn da ja das endliche Ich nichts anders ist als eben seine Zustände, und jeder neue Zustand oder jedes Moment in der Reihe Negation oder Tod des vorhergehenden ist, so würde, wenn die Negation fixirt würde, das Ich nicht einmal den Tod erleiden, sondern beständig,*) und so Gott nur ein Gott der Todten sein. Da aber schlechthin kein Moment in der Reihe vergeht, sondern dieselbe ganz und simultan ewig und zwar nicht in Form einer Linie, sondern so explicirt ist, daß der Anfang mit dem Ende zusammengefügt ist, so giebt es auch für die Ewigkeit keinen Tod. Wer sagt: »einiges vergeht, anderes besteht ewig, setzt damit sogleich, daß Alles vergeht. Denn, wenn Etwas vergeht, vergeht Alles, wenn Etwas unsterblich ist, genießt Alles dieses Rechts. (Weber p. 155 u. 233 ff.) Wer nicht einsieht, daß das Ich ewig seinen Anfang und sein Ende verbunden habe, daß es somit nur als ewiges Ich in allen seinen Momenten simultan realisirt existirt, kann von Unsterblichkeit nicht reden. Existirte freilich das Ich wie in Form einer Linie,

---

*) Vrgl. oben pag. 140.

so wäre es sterblich. Aber so erscheint es nur von dem Standpunkte der Endlichkeit aus betrachtet, und wer diesen fixirt, muß sagen: »das Ich wird geboren und stirbt, und nach dem Tode lebt es nicht mehr fort«. Dieses ist sehr richtig als Negation der Fantasievorstellung eines neuen Zeitlebens nach diesem. Da das Ich nichts außer seiner Thatenreihe ist, so muß consequent der endliche Standpunkt, der die Thatenreihe im Werden fixirt, sagen: »nach dem Tode als Ende der Thatenreihe existirt das Ich nicht mehr fort«. Eine Lehre von einem neuen Zeitleben ist in der That noch bei weitem leerer, als die von der allgemeinen Sterblichkeit, weil sie auf ganz kindischen Vorstellungen vom Verhältniß des Ichs zu seinem Leibe beruht. Und dieß führt uns noch näher auf die Lehre vom Tode und der Auferstehung. Grade um solche Vorstellungen zu verbannen, haben wir daher die Lehre noch weiter zu verdeutlichen. — Wird das Ich in seiner individuellen Leiblichkeit fixirt, so ist es damit allen Gesetzen der Leiblichkeit unterworfen, und es entstehen dann jene Vorstellungen. So wird das Ich realiter als Ding angenommen, welches in einer schlechtunendlichen Linie fortkriecht von einem Weltkörper auf den andern, aus einem Körper in den andern. Entwischte so mit dem Tode die Seele aus dem Körper, um sich anderswo einen neuen Körper und Aufenthaltsort zu suchen, so müßte sie freilich in ihrem Fluge durch die Luft sichtbar sein, und wäre ihr Leib auch noch so dünn, so wäre er doch den physischen Gesetzen unterworfen und müßte wenigstens mit guten Instrumenten sichtbar sein, und dem Entstehen und Vergehen ausgesetzt, muß er fallen. Dieses ist die Consequenz des endlichen Standpunkts, wenn er das Ich in seiner endlichen Zerstückelung, in seinen Momenten fixirt. Sogleich fällt aber dieser Mißverstand weg, wenn das Ich wieder eingerückt und zusammengefaßt wird. Das ewige intelligibele Ich ist als seine eigne That nur dadurch, daß es ewig seine Zeitlichkeit in allen ihren Momenten in sich aufgenommen hat; und so existirt der Tod nicht als solcher, sondern ist nur ein Lebensmomente wie alle andern in der Thatenreihe des Ichs. Von jedem Momente des endlichen Ichs kann man ausgehn, jedes kann man als Anfang und Ende betrachten, da sie zumal einen ewigen Cyclus bilden. Was wir Tod nennen, ist nur das letzte endliche Lebensmoment,

welches nicht zum Nichtsein oder einem andern zeitlichen Dasein, sondern in den Anfang, in die Geburt wieder zurückführt, oder zur Wiedergeburt. Diese aber ist eine ewige. Insofern das endliche Dasein als solches oder das Ich, welches nur seine Zustände ist, das ewige Ich in seiner Negation ist, oder die Negation des ewigen Lebens des Ichs, der Tod aber dieses endliche Dasein oder den letzten endlichen Zustand, die letzte Negation negirt, so kann man ihn wohl die Negation der letzten Negation und so die absolute Position des ewigen Lebens nennen. Dieß Moment der Wiedergeburt und Auferstehung des ewigen Ichs ist die Verklärung (δαξασις) des zeitlichen Ichs. (Weber p. 174 ff.) Sobald mit dem Tode die letzte endliche Schranke, der letzte Zustand des Ichs als fürsichbestehender fällt, nimmt das Ich seine ganze Thatenreihe in sich auf, und ist nun nicht mehr das Bewußtsein der einzelnen Momente oder der einzelnen Zustände, sondern die Totalcomprehension oder Resumption aller Zustände. Jeder Zustand, der ihm als zeitlichem verschwunden erschien, ersteht ihm wieder und zwar nicht etwa bloß in Form der Erinnerung, sondern, wie die Zustände nichts sind, als das Ich selbst in seiner concreten Gestaltung, so steht auch das ganze Ich wieder auf und wird neu geboren. Diese Resumption erscheint aber nur dem zeitlichen, als die sich wissende Stufe lebenden Ich als Auferstehung, welche nach dem Tode eintritt; und allerdings tritt sie auch für das zeitliche Ich erst nach dem Tode ein; allein in Wahrheit, so ist jedes endliche Ich zugleich ewig auferstanden, oder es existirt das ganze ewige Ich zugleich ewig als auferstandenes, d. h. als ewig wissende Totalität und Totalcomprehension seiner Thatenreihe und des Ganzen, und zugleich als endliches in seine fürsichseienden Momente gebrochen. — So entsteht denn auch nur für das endliche Ich, welches nur das jedesmalige fürsichseiende Moment des ewigen Ichs ist, die Frage: wie wird nun der Übergang sein aus dem zeitlichen Leben in das ewige, und wo ist der ewige Geist, der seine ganze Ichheit begreift, während des zeitlichen Lebens, wo das Ich sich nur als Moment weiß oder nur gebrochenes Moment des ewigen Ichs ist; wenn es ewig sich weiß und sich als ewiges weiß und ewig seine Zeitlichkeit resumirt hat, muß dieses dann nicht ebendeßhalb auch während des

zeitlichen Lebens der Fall sein« ? —*) Darauf ist nun zu antworten: 1. daß das endliche Ich oder das immer nur sich im Bruchbewußtsein fixirende Moment der ganzen Reihe eben nicht das ganze ewige Ich ist, so wenig wie ein Moment die ganze Reihe ist, und daß also das Moment als solches, welches nur das fixirte Wissen seiner als dieses Moments, dieses Zustandes ist und im schlechten Fürsichsein die andern Zustände ausschließt, kurz im Bruche momentan fixirt ist, nicht zugleich Wissen der ganzen Reihe ist, daß aber die ganze Thatenreihe, das ganze endliche Ich, welches freilich kein anderes Ich außer dem ewigen Ich, sondern dieses selbst ist, sich zumal als ewig gebrochen und ewig resumirt weiß; 2. ist aber dem endlichen Ich, oder dem einzelnen Moment aus der Reihe, welches mit der Forderung auftritt, zu wissen, warum nicht auch es das volle Wissen der ganzen Reihe besitze, und wo der ewige Geist während des zeitlichen Lebens, d. h. während seines Lebens als gebrochenen denn eigentlich wäre, zu antworten, daß das beschränkte Moment seine Schranke anerkennen müsse und nicht Alles zu wissen verlangen dürfe. Die Philosophie hat sich eigentlich gar nicht mit Lösung von Fragen zu beschäftigen, die aus Forderungen des Gemüthes entspringen; auch Beispiele gehören streng genommen nicht in ihr Gebiet, insofern sie immer die speculative Schärfe des Gedankens einigermaßen stören können, und man nur zu leicht geneigt ist, das Beispiel für die Sache selbst zu nehmen; sondern sie hat nur den reinen Gedanken hinzustellen, und selbst dieser hat seine Schranke. Denn auch die Philosophie muß ihre Schranke anerkennen, über welche sie nicht hinaus kann, auch sie ist selbst nur Wissensstufe im Bruchleben des endlichen Ichs. Als Bewußtsein eines jedesmaligen endlichen Moments oder Zustandes kann sie ja nicht aussagen, wie dieser Übergang näher beschaffen sei rc., und so Rechenschaft geben, als wäre sie das absolute Bewußtsein selbst. Will man sich indessen grade hier nicht durch ein Beispiel und Gleichniß zu Verwechselungen führen lassen, so mag das folgende seine Stelle finden, und kann dem endlichen Bewußtsein die Sache näher führen.

---

*) Dieselbe Frage der Reflexion über denselben vermeintlichen Dualismus im Begriff Gottes, ist oben p. 117 ff. zurechtgewiesen und erklärt worden.

Wir sahen, daß das Ich mit der obigen Frage eigentlich nichts anders wissen wolle, als warum eben das Moment nicht das Ganze sei, eine Frage, die sich von selbst beseitigt. Zur Veranschaulichung wäre übrigens demselben die Frage vorzulegen, wo denn der selbstbewußte Geist sei während des Schlafs; eine Frage, an welche, troß ihrer Wichtigkeit, grade vielleicht weil sie so nahe liegt, die Wenigsten denken. Und doch wird die Antwort auf diese Frage auch für die obige erörternd sein, wo der ewige Geist sei während des zeitlichen Lebens, und ob es nicht ein Widerspruch sei, zu sagen, das Ich sei ewiges Wissen, während doch das endliche Ich gar nicht in dem Besitze dieses absoluten Wissens ist. — Gewiß ist der ewige Geist nicht an einem bestimmten Ort, einem πον außerhalb dem endlichen Geist. Wäre dieß, so wäre er offenbar körperlich, ein Ding, und wir hätten statt des einen Ichs in seiner Totalität, wo es zumal auch ewig als gebrochenes existirt, zwei endliche Ich. So wenig der endliche selbstbewußte Geist während des Schlafs seinem Körper entflohen ist, in welchem Falle er ja selbst ein Ding wäre, und wie er vielmehr im Schlaf nur zurückgetreten und in seinem Bruche befindlich, potentieller Geist ist, so ist auch in jedem geistigen Moment der ewige Geist, aber in der κενωσις, als reine Objektivität. Wie die zeitliche Momentenreihe selbst wieder gebrochen ist in Wachen und Schlafen und resp. Träumen, so gleicht auch das ganze Leben des endlichen Ichs als solches einem Traumleben, der Tod ist das Moment des Erwachens zum ewigen Leben. Wie der Geist als endlicher dieser Zwiespalt ist von Natur und Geist, und die natürliche Seite über die geistige ihren Triumph feiert im Schlaf, durch welchen die Zustände durchbrochen sind und der Geist zur Potenz herabgesetzt ist, so ist das ganze endliche Leben, alle Momente als solche, nur die Bruchseite des ewigen Lebens, der endliche Geist gleichsam die Natur des ewigen; und wie im Schlaf der endliche Geist seiner nicht vollmächtig und vollbewußt ist, so ist in den endlichen Momenten der ewige Geist nicht der χρησις, sondern nur der κτησις nach, als reine Objektivität; und wie noch im Schlaf die Kraft des endlichen Geistes nach reinem Begriff erwacht und sich im Traume äußert, über welchen er selbst noch

während des Schlafs ein, wenn auch unklares Bewußtsein gewinnen kann, so erhebt sich auch der selbstbewußte endliche Geist noch während dieses seines Bruchlebens vornehmlich in der Philosophie zum Bewußtsein seiner Ewigkeit,*) zum Wissen seines Traumlebens, zum Bewußtsein, daß der ewige Geist in ihm schlummert, als reine Objektivität in ihm liegt. Und wie endlich beim Erwachen selbst der endliche Geist wieder siegt über die Natur, den Schlaf überwältigt, ja sich des Traums und aller seiner Bilder erinnert und sie resumirt, so bleibt auch der ewige Geist nicht in seinem Bruche hängen. Sein Erwachen tritt sofort mit dem Tode ein; in und mit dem Tode besiegt er seine eigne Objektivität, indem er seine Leiblichkeit in sich zurücknimmt (ἀναληψις) und absoluter Geist wird (ὑπερενδυεται). Er faßt die Momentenreihe zusammen und ist als ewig wissende Totalität verklärt (ἐνδοξασμενος). Jedoch ist nicht zu vergessen, daß auch dieses Erwachen und diese Resumption eine e w i g e und nur für das sich wissende endliche Moment eine kommende, überhaupt zeitliche ist.— Insofern dieß nun aber von allen Ich gilt, so sind alle zumal auferstanden.— Und da auch diese n a t ü r l i c h e W e l t beides ist, nämlich 1. d i e O b j e k t i v i t ä t d e r e w i g e n I c h a l s e n d l i c h e r oder die Welt, wie sie durch die jedesmaligen endlichen Geistesmomente gesetzt und so mit jedem neuen Geistesmoment eine andere ist, für den endlichen Geist im beständigen Wechsel befindlich**) und der consummatio unterworfen, und 2. d i e O b j e k t i v i t ä t d e r I c h a l s e w i g e r,***) so ist demnach auch s i e i n a l l e n i h r e n M o m e n t e n m i t d e n e n d l i c h e n I c h e w i g a u f g e h o b e n i m n e u e n H i m m e l u n d d e r n e u e n E r d e, d. h. d e r W e l t a l s e w i g e r, insofern sie d i e e w i g e O b j e k t i v i t ä t d e r u n s t e r b l i c h e n, a b s o l u t e w i g e n G e i s t e r i s t, i n d e r n i c h t s w i r d u n d v e r g e h t, s o n d e r n A l l e s e w i g l e b t u n d a u f g e h o b e n i s t. Will nun auch hier das endliche Ich sich in seinem Werdebewußtsein fixiren, so kann es sagen: »wie alle abgefallenen, endlichen Geister nicht

---

*) Vrgl. die ἀναμιμνησις P l a t o's.—

**) Vrgl. W e b e r p. 233 ff., besonders 237.

***) Schon p. 139 f. ist auf diese gedoppelte Bedeutung der Erscheinungswelt aufmerksam gemacht worden.

untergehn, sondern im Ewigen gerichtet oder gerechtfertigt und erlöst werden, so werden auch alle endlichen Dinge wiederhergestellt in den ursprünglichen Stand d. h. den ewigen (ἀποκαταστασις των παντων, παλιγγενεσια, judicium, restitutio omnium). Die Wahrheit aber ist: In der Zeitlichkeit ist Werden, aber das Werden **ist**, und somit entsteht und vergeht nichts durch es und in ihm auf endliche Weise, sondern das Werden ist **ewig**, ist ewiges Leben. Die Zeitlichkeit **ist**, und somit ist sie **ewig**, und ewig erlöst. Das Weltgericht ist ewig vollzogen und die Weltgeschichte seine simultane, fertige Darstellung.*)

C. Die Erlösung.

Die Zeitlichkeit ist erlöst. Ewig hat das ewige Ich seine Zeitlichkeit in sich hineingewendet. Aber das ewige Ich, welches so die Seite seiner Bestimmtheit ist, kann auch in seiner fürsichseienden endlichen Form von der Seite seiner Totalität aufgefaßt werden. Und was von einem gilt, gilt von allen.

So ist wieder **ein** Geist das Ganze. Er ist die ewige Sichselbstgleichheit, aber nur, wenn er zugleich die Verschiedenheit absolut in sich gesetzt hat und in seiner Verschiedenheit als Geist präsent ist. Er ist die absolute Indifferenz, indem er ewig sich als die Differenz gezeugt und entlassen, aber alles wieder zu sich selbst gesetzt hat. Er ist das Wesen, der Grund, die Causalität und Substanz der Wirklichkeit, aber er existirt damit zugleich als seine Erscheinung, seine Folge, sein Product, sein

*) Der Ausspruch »die Geschichte ist das Weltgericht«, nach seiner gewöhnlichen Auffassung und Bedeutung ist durchaus falsch.

Accidenz, welches alles ist, was nur ist. Er begreift sich als seinen Begriff, er schaut sich, empfindet sich, fühlt sich und stellt sich vor auf unendlich verschiedene Weise, er geht ein in die endliche Existenz und läßt sich in dieser Weise für sich sein, und ist dann die Welt. Aber weil er sich selbst hat für sich sein lassen, so besitzt er sich auch damit in der lauteren Ewigkeit als ganzer Gott. Er ist das ewige Werden, aber das ewige Werden, folglich die unendliche Ruhe ohne Dauer,*) die Alles ist, das ewige Leben. Er ist die Summe aller Existenz, aber nicht als Summe, sondern als der eine Geist; und so ist ewig in sich hineingewendet die Totalität zum Vollbesitze ihrer selbst gelangt.

Die Analyse ist geschlossen. Die letzte Epoche der Speculation begann mit dem Satze: »das Ich ist Alles«, und drehte ihn dann herum zu dem Ausspruch: »Alles ist Ich«. Aber sie blieb im endlichen Ich hängen. Und das war ihr Tod. Nun ist aber durch Weber das Ich gefunden, welches Alles ist, indem es alles Nicht-Ich wirklich bezwungen und bewältigt hat. Und das ist das Große und wahrhaft Unendliche dieses in sich fertigen und abgeschlossenen speculativen Standpunktes Weber's, in dem einen Urgedanken des ewigen Ichs alle Fragen zugleich gelöst zu haben. Durch ihn ist somit im endlichen Ich die absolute Idee entstanden und gesetzt, und wer ihrer theilhaftig ist, weiß sich keinem Princip, keiner Weltanschauung mehr fremd. Denn wer die ganze hat, besitzt auch alle Momente. Auch braucht das Ich nicht etwa die Theorie erst sich in seiner Weise zuzuschneiden, sondern es erkennt eine jede an, wie sie ist, und jede ist wahr.

---

*) Vrgl. Weber p. 234. und oben p. 114.

Der vollkräftige Geist weiß sich als seine ewig freie That und als selbst erzeugten Zustand Gottes, er denkt die absolute Idee und scheidet sich von der empirischen Wirklichkeit als seiner eignen aber unbegreiflichen That aus, und steht damit auf Hegel'schem Standpunkte. Aber er kann und muß sich ebensowohl zu seiner ewigen Realität, zu Gott hinwenden. Und er weiß, daß er dann zu dem urwirklichen dreieinigen Geiste redet, der mehr als der endliche Geist und als das Sichselbstbegreifen der abstracten Idee seiner selbst ist. Nennt man dieß die Form der Religion, so ist sie mehr als die Form der Wahrheit in Form der Vorstellung. Denn der Zustand der Anbetung Gottes ist alle Wahrheit, weil in ihm die Blüthe des Denkens der Idee gepflückt wird.

Ebenso schaut das Ich die Welt als den ewigen Dualismus zweier feindlichen Mächte, und als den unendlichen Egoismus der sophistischen Geister an — so wie es von der erscheinenden Wirklichkeit die ewige, unbegreifliche Wirklichkeit, die Welt der Dinge an sich, den Atomismus der einfachen Irrealitäten ablöst und für sich setzt.

Aber es erzeugt jene absolute Vereinigung aller Principien nur dann, wenn es sich in der absoluten Allanschauung des einen Geistes, der alle Wirklichkeit mit einem Male ist, vollkommen ergriffen hat. —

Einige Berichtigungen.

Seite 6 Zeile 18 v. o. statt »dem« lies »den«.
— 53 — 15 v. u. hinter »wurde« fehlt das Comma.
— 62 — 2 v. u. statt »Naturspäre« lies »Natursphäre«.
— 64 — 16 v. o. — »Shäre« lies »Sphäre«.
— 101 — 4 v. o. — »hin« lies »sie«.
— 105 — 16 v. u. hinter »ihren« ist das Comma zu tilgen.
— 112 — 19 v. u. vor »für« fehlt das Klammerzeichen.
— 128 — 9 v. u. statt »Simultanität« lies »Simultaneität«.
— 130 — 15 v. o. hinter »ist« fehlt das Comma.

